ESTUDIOS ORIENTALES

3

EL CULTO SIRIO DE ISHTAR

UNA APROXIMACIÓN A LA DIOSA ERÓTICA Y GUERRERA EN LOS TEXTOS ACADIOS OCCIDENTALES



Juan Carlos Oliva Mompeán

ESTUDIOS ORIENTALES

EL CULTO SIRIO DE ISHTAR

UNA APROXIMACIÓN A LA DIOSA ERÓTICA Y GUERRERA EN LOS TEXTOS ACADIOS OCCIDENTALES

Juan Carlos Oliva Mompeán

ESTUDIOS ORIENTALES 3

EL CULTO SIRIO DE ISHTAR

UNA APROXIMACIÓN A LA DIOSA ERÓTICA Y GUERRERA EN LOS TEXTOS ACADIOS OCCIDENTALES

MURCIA
1999

ESTUDIOS ORIENTALES
Cuadernos Monográficos de Historia del Próximo Oriente Antiguo

Portada: The Warrior Goddess, D. Collon, *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh*, Alter Orient und Altes Testament 27, Neukirchen - Vluyn 1975, nº 103.

ISSN: 1577-3523
ISBN: 84-931372-3-5
Depósito Legal: MU-373-2001
Edición de: Compobell, S.L. Murcia

ÍNDICE

PREFACIO

El presente estudio sintetiza los resultados de mi Tesis Doctoral: *Ishtar Syria. La deidad semítico-occidental en los textos acadios del oeste*, editada en soporte informático por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1997, ISBN 84-7684-730-0, a cuya obra me remito para todo lo referente a los detalles concretos de la investigación.

Al poder presentar aquí tales resultados, quisiera aprovechar la ocasión para agradecer la ayuda y asistencia que me procuraron varias personas en la consecución de este trabajo:

Mi agradecimiento más sincero va dirigido al profesor D. Joaquín Sanmartín (Universidad Central de Barcelona), quien dirigió mis estudios, leyó atentamente mi manuscrito y me sugirió valiosas apreciaciones y referencias que contribuyeron a mejorar las perspectivas de esta investigación. Los errores o imprecisiones que pudieran aún detectarse son sin embargo responsabilidad exclusiva del autor.

A mis compañeros de Asiriología en la Universidad de Barcelona, y especialmente a D. Lluis Feliu, Dr. Juan Belmonte y Dra. María Dolores Hidalgo, agradezco su interés y seguimiento de mi trabajo, así como el haberme señalado diversas publicaciones que eran de interés para mi investigación.

Al profesor D. Antonino González Blanco expreso también mi más sincero reconocimiento y gratitud, por haber puesto generosamente a mi disposición la Serie de *Estudios Orientales* del Área de Historia Antigua de la Universidad de Murcia, para dar cuenta de los resultados más relevantes de mi investigación sobre Ishtar Syria.

No puedo dejar de mencionar, por último, mi profunda gratitud a mi mujer, Carmen, sin cuya ayuda y apoyo este trabajo no hubiera podido realizarse.

Dedico estas páginas a mi padre, *in memoriam*.

Murcia, Septiembre de 1997.

Juan C. Oliva

1. EL HORIZONTE DE INTERPRETACIÓN

Como en Mesopotamia, el culto a la diosa Ishtar en Siria está considerablemente documentado en textos acadios de diferentes archivos de varios enclaves del dominio semítico occidental. Este material se conoce en Asiriología como textos «acadios occidentales o acadios del oeste», para diferenciarlos de los textos mesopotámicos.

Las fuentes acadias del oeste son eminentemente de carácter administrativo. Se limitan en su inmensa mayoría a registrar operaciones económicas y legales que regulan las relaciones socioeconómicas de los centros urbanos en que dichos textos fueron encontrados. Esta particularidad de la información textual limita considerablemente un estudio monográfico sobre la Ishtar siria, pues sólo de manera incompleta pueden reconstruirse, sobre la base de dicho material, el culto oficial y la devoción popular a esta diosa en la Siria antigua.

Los rasgos que caracterizan su personalidad aparecen en las fuentes de forma solapada. Resulta por ello difícil precisar una imagen global de su figura «occidental» en el contexto del Próximo Oriente antiguo. Los textos acadios del oeste sólo registran escuetos datos sobre la personalidad de esta deidad a lo largo de un prolongado espacio de tiempo. El problema más complejo en la interpretación de las fuentes se sitúa en el III milenio a. de C., pues es ésta la fase en que parece vislumbrarse un cambio decisivo en las tradiciones religiosas de los semitas occidentales con respecto al modelo mesopotámico. Ciertamente, la devoción a Ishtar en Siria, en virtud de los datos de Ebla y de Mari en la segunda mitad del III milenio, parece experimentar un proceso de asimilación a la divinidad homónima mesopotámica. Los continuos contactos comerciales y culturales entre Siria y Mesopotamia en esta época pudieron facilitar seguramente dicho acercamiento. Sin embargo, Ebla y el norte de Siria debieron de conservar una amplia independencia desde el punto de vista religioso, mientras que Mari y toda la región del bajo Éufrates medio habrían estrechado paulatinamente sus lazos con la religión mesopotámica.

Pese a la identificación genérica aceptada por la historiografía entre la Ishtar siria y la Ishtar mesopotámica, una correspondencia total entre ambas divinidades no se llegó seguramente a producir. La equiparación de la Ishtar siria a su homónima mesopotámica plantea en realidad problemas que este trabajo podrá sólo insinuar desde la perspectiva del material acadio occidental.

Los puntos de conexión entre ambas diosas son, con todo, considerablemente más accesibles a la investigación, y éstos se ponen de relieve con prioridad sobre las diferencias que las separan. Ello no debe hacer olvidar, no obstante, que Ishtar tuvo una acuñación propia en el dominio mesopotámico y en el ámbito semítico occidental respectivamente, de modo que la homonimidad no debiera llevar a inferir necesariamente una identidad plena de ambas formas de Ishtar. En realidad, algunas diferencias debieron de existir entre los dos dominios, incluso en los horizontes locales o regionales de su culto y adoración. Pero ya que el hermetismo de datos y pruebas referentes a la diosa en los textos acadios del oeste oscurece su perfil desde la fase más antigua, las posibilidades de llegar a conclusiones sólidas respecto al grado real de identificación entre la Ishtar siria y la Ishtar mesopotámica quedan sumamente mermadas, sobre todo en el periodo más antiguo.

En el II milenio la información textual sigue siendo lagunar, aunque la situación de la Ishtar siria se conoce bastante mejor que en la fase anterior. Prescindiendo del archivo de Tell Beydar, todavía inédito durante la elaboración de esta investigación[1], Siria no está ya sólo representada por dos grandes metrópolis que atestiguan su veneración, sino que son varias las ciudades que documentan el culto oficial de la diosa occidental. Estos centros han legado archivos con información más precisa sobre el culto a Ishtar, y los datos textuales, correspondientes a las fases paleobabilónica y babilónica media, revelan, entre otros detalles, gran cantidad de nombres personales teóforos que indican una importante devoción popular extraordinariamente superior a la conocida en la fase anterior. Los textos de este periodo parecen señalar, en efecto, una creciente popularidad de la Ishtar siria a lo largo del II milenio en todo el dominio semítico del oeste. No obstante, sólo Mari es realmente representativa en este sentido, para que pueda aseverarse una descollante devoción popular a la Ishtar mariota durante la época paleobabilónica. Las pruebas que se poseen de distintos lugares y épocas no deben, en cualquier caso, ser tomadas como indicadores seguros de la situación de la divinidad en cada centro de culto, pues la investigación debe suponer cierto margen de arbitrariedad en la conservación de datos.

La tarea de delimitar la personalidad de Ishtar en los textos acadios del oeste se ha basado en el planteamiento de preguntas a las fuentes sobre los rasgos esenciales que conforman su caracterización divina. Este método ha permitido trazar los aspectos principales de su figura en el dominio del oeste, dentro de los cánones que esencialmente definen la personalidad de Ishtar en el Próximo Oriente antiguo. La labor es irregular aunque ofrece interesantes resultados parciales. Las fuentes acadias del oeste no reflejan ciertamente con la misma frecuencia ni expresividad los aspectos que caracterizan a la deidad semítica occidental, pues cada archivo o grupo de textos muestra de manera desigual los rasgos clásicos de su personalidad, a saber: astral, guerrera y erótica. Ello sucede con especial relevancia por ejemplo respecto a las pruebas relativas al aspecto guerrero de la Ishtar siria. Además, otros rasgos menores que definen su perfil en el Próximo Oriente antiguo, como por ejemplo su relación con la salud, su apariencia justiciera y su vínculo con el mundo animal, encuentran también resonancias en los textos acadios del oeste.

Los datos sobre la personalidad de la Ishtar occidental se presentan conjuntamente sin atender a variantes particulares. Las divergencias existentes, reflejo de tendencias y corrientes locales, son insuficientes para bosquejar aquí un cuadro contrastado de las mismas. Por esta razón, parece más aconsejable plantear una reconstrucción del carácter y personalidad de Ishtar en Siria

1 Cf. recientemente Farouk-Sallaberger-Talon-Van Lerberghe, (eds.) *Administrative documents from Tell Beydar (seasons 1993-1995)*, Turnhout 1996, IX, Subartu II.

reconociendo un sólo eje de cohesión, concentrado en recoger datos y cualidades de su «identidad occidental» desde una perspectiva común.

Las pruebas sobre la personalidad de Ishtar en Siria se reforzaron en el trabajo monográfico que basa este estudio con un levantamiento de paralelos que compara cualidades similares de deidades análogas veneradas en Asia Menor y conocidas por numerosas fuentes documentales de otros ámbitos. Este paralelismo con divinidades afines del entorno permitió ajustar una visión más uniforme de la personalidad de la diosa occidental, uniformidad que se observa fundamentalmente en el área de Siria y Mesopotamia.

La alegación unificada de las pruebas relativas a la personalidad de Ishtar en Siria no debe, sin embargo, hacer perder de vista las divisiones temporales y culturales que separan a las fuentes. La diversidad de tradiciones en el territorio sirio es, en efecto, una constante de la vida religiosa y de la veneración independiente de Ishtar, circunstancia que se refleja, sin ir más lejos, en la variedad de textos administrativos que los distintos archivos acadios del oeste producen en relación con el culto oficial. Esta múltiple determinación temporal y cultural del material epigráfico es, pues, el marco general que envuelve el presente «retrato» de la Ishtar siria.

2. UNA APROXIMACIÓN AL CONTEXTO RELIGIOSO

Un acercamiento al escenario religioso de la Siria antigua permite pronto advertir la existencia de particularidades locales del culto a las divinidades. Este panorama diverso y heterogéneo es una característica general del contexto religioso sirio desde mediados del III milenio en el que se enmarca el culto a Ishtar.

FACTORES DE DIVISIÓN

Los estudiosos de la religión siria antigua han aceptado tradicionalmente una discrepancia entre la religión oficial, ordenada y canalizada a través de la administración de los palacios, y las creencias del pueblo[1]. La primera es razonablemente conocida en virtud de la información textual, mientras que la segunda, teniendo prácticamente sólo a disposición los nombres personales teóforos para estudiarla, sigue siendo un terreno de estudio casi impenetrable. Es presumible, no obstante, que la vivencia de la religión de las comunidades locales no se desarrollase al margen de las directrices que marcaban las respectivas administraciones palaciegas. En general, el contexto religioso sirio perceptible a través de los textos acadios occidentales confirma esta impresión de diversidad; el cuadro se presenta disgregado en realidades locales, y esta desunión se constata también, efectivamente, en el culto de la Ishtar siria. Ciertos contactos son sin embargo visibles, y ello palía, hasta cierto punto, la multiplicidad formal del culto que proyectan las fuentes.

Es sabido, por ejemplo, que algunas divinidades muy populares por su veneración en una determinada comunidad recibían culto en otras ciudades más o menos distantes. Esta adoración exterior se efectuaba generalmente mediante peregrinaciones de (las estatuas de) dichas divinidades a las villas en las que se les rendía culto. Pero la veneración de dioses de otros panteones podía manifestarse también mediante la aceptación en sus templos de ofrendas provenientes de lugares en los que, por motivos desconocidos, gozaban de cierta popularidad[2]. Es difícil imaginar que estas actividades, organizadas desde las altas esferas del poder, se llevasen

1 Dahood, 1958, pp. 67-68.
2 Vid. Edzard, 1967, pp. 62 y 67.

a cabo en muchas ocasiones al margen de la participación popular. Y es que, aunque el culto oficial y popular se manifieste en las fuentes siempre por separado, no es presumible que uno viviera radicalmente de espaldas al otro. En determinados momentos, al menos, la participación de ambos en las manifestaciones religiosas sería conjunta, aunque los niveles de actuación estuviesen en tales ocasiones muy diferenciados.

La perspectiva cronológica de las fuentes permite delimitar más una aproximación al contexto religioso que envuelve el culto sirio de Ishtar:

EL CONTEXTO EN EL III MILENIO A. DE C.

Las pruebas del culto sirio a Ishtar en el III milenio permiten reconstruir sólo muy parcialmente su contexto religioso. En realidad, el papel de la divinidad en este periodo es sumamente difícil de definir, debido a una carencia general de pruebas de amplia perspectiva.

Siria, en función de los datos de los textos acadios más antiguos, no parece emprender en esta época una sistematización de su religión al margen de la ordenación de los cultos oficiales. En este sentido, se advierte una clara diferencia respecto a la práctica reguladora de los sumerios, pues, frente a la extrema ordenación de las divinidades sumerias, una organización tal de los panteones de Siria no se llegó a alcanzar[3]. La posición de Ishtar en los panteones sirios del III milenio es aún incierta, y se desconoce de hecho si su relevancia desde el punto de vista teológico habría sido similar a la que alcanzó Inanna en Sumer. Los datos textuales de Ebla y Mari son, en este sentido, insuficientes para inferir una equiparación semejante.

La figura y naturaleza de Ashtar en Ebla son por ejemplo sumamente enigmáticas. Se ignora a qué divinidad mariota presargónica podría haber correspondido: si a INANNA.NITA, la forma masculina, si a INANNA.ZA.ZA, la así considerada forma mesopotámica de Ishtar en Mari, o, incluso, si podría haber equivalido a la diosa Ashtarat, en vista de que la escritura del teónimo con t final, que indica el género femenino, es desconocida en Ebla. En este sentido, la equiparación de Ashtar a Inanna en las listas lexicales eblaítas no resuelve semejante incógnita, porque se ignoran los criterios que subyacen a dicha equiparación[4].

La variedad de formas de Ishtar en la Mari presargónica evidencia, por otra parte, un culto bastante desarrollado en el bajo Éufrates medio a esta divinidad. INANNA.NITA y Ashtarat pertenecen verosímilmente a la tradición más antigua semítica del oeste instalada en Mari, mientras que la veneración de INANNA.ZA.ZA parece revelar una tradición de cuño mesopotámico en la región[5]. Éstas y otras formas de la divinidad conocidas por otros textos permiten inferir, en definitiva y a diferencia de Ebla, una posición especial de Ishtar en el panteón de Mari durante el III milenio.

EL CONTEXTO EN EL II MILENIO A. DE C.

En el II milenio es probable que toda Siria venerase *grosso modo* a las mismas divinidades. Cada ciudad debió de conservar verosímilmente una jerarquización local de sus panteones, cuya ordenación independiente se basaba probablemente en criterios teológicos y religiosos

3 W. G. Lambert, 1985, p. 532.

4 Heimpel, 1982, p. 14, ha defendido el criterio astral de dicha comparación argumentando la masculinidad de Ashtar.

5 Gawlikowska, 1980, pp. 27-28; W. G. Lambert, 1985, p. 537.

internos[6]. Las prácticas de culto, aun siendo autónomas en ciudades y aldeas, compartían la adoración de dioses regionalmente importantes desarrollando actos y manifestaciones que no eran, al parecer, estrictamente iguales[7]. Al menos, esta situación parece corresponder vagamente al caso de Ishtar en los centros de culto sirios que han producido textos acadios en el II milenio. El lugar de la diosa en los diferentes panteones del dominio del oeste puede delimitarse con cierta seguridad, aunque se encuentra sujeto a condicionamientos locales difíciles de determinar.

En este periodo algunos archivos producen listas de dioses locales que nombran a Ishtar, pero raramente conservan un orden canónico. Algunos ejemplares no fijan de hecho una jerarquización de las divinidades atendiendo a su importancia en la religión local, sino simplemente registran ofrendas de distinto tipo a divinidades que alternan su orden de sucesión. Numerosas formas de Ishtar ocupan posiciones diversas en este tipo de documentos.

Esta organización «textual» de los panteones sirios (listas de dioses) es versátil respecto a los modelos mesopotámicos. Al parecer, no se alcanzó en Siria, como en el dominio del este, una necesidad de sistematizar la religión fuera de los cultos oficiales, ni se hizo necesario una racionalización teológica al estilo de Mesopotamia. Ello pudo deberse, quizá, a la diversidad de tradiciones en ámbitos locales independientes, en los que una ordenación teológica pudo resultar superflua.

El contexto religioso sirio del II milenio es sólo aprehensible a través de las actividades oficiales de carácter religioso emprendidas por el palacio. Las listas de dioses sirias, sigan o no un orden canónico en la sucesión de divinidades, son ante todo listas de ofrendas que sólo permiten sentar ciertas bases relativas a las prácticas religiosas de los distintos centros de culto. Mari, Ugarit y Emar reflejan, en este sentido, hondas diferencias entre sí respecto a la posición de Ishtar en sus respectivos panteones. El panteón de Mari, por ejemplo, es un panteón semítico con viejas influencias sureñas[8], mientras que los panteones de Ugarit y Emar son netamente semítico-occidentales. En los tres lugares se veneró a numerosas formas de Ishtar, aunque la importancia de la diosa en la religión de cada centro no fue equivalente.

En Mari, las listas de dioses del II milenio y algunos textos que registran ofrendas independientes nombran a diversas formas de Ishtar. A la luz de este material, parece claro que la diosa tuvo enorme popularidad en el bajo Éufrates medio, como corroboran también paralelamente numerosos nombres de persona teóforos del archivo paleobabilónico. Ello parece perpetuar la tradición mariota del culto a Ishtar heredada del III milenio.

En Ugarit, por otra parte, parece haberse producido, a diferencia de otros centros de culto sirios, una cierta sistematización del panteón local. La lista de divinidades de Ugarit redactada en acadio y en varios ejemplares ugaríticos parece confirmar al menos esta impresión. Se desconocen, no obstante, los criterios de redaccción que subyacerían a dicha lista, ya que no se trata de una habitual distribución de ofrendas. La posición de Ishtar-Ashtarté en ella es modesta, y ello está en consonancia con el papel secundario que la diosa tiene en los mitos locales.

Por su parte, los rituales de Emar nombran a muchas formas de Ashtarté. Éstas no guardan un orden canónico de sucesión en las listas sacrificiales, pero parece poder reconocerse la im-

6 Arnaud, 1976, p. 140.
7 W. G. Lambert, 1985, p. 533.
8 W. G. Lambert, 1985, p. 532.

portancia que la diosa habría tenido en la religión local. Una advocación concreta, la «Ashtarté del combate», destaca entre el resto de las Ashtartés del panteón local adquiriendo un papel sumamente relevante. Además, a diferencia de otros archivos de Siria, Emar conserva, aunque muy devaluado, el culto a la forma masculina Ashtar, que parece encarnar una personalidad eminentemente astral[9].

Los textos de Alalah y de Tell El-Amarna no permiten esbozar una impresión clara respecto a la posición de «Ishtar» en sus respectivos ambientes. En el archivo de Alalah la diosa aparece escasamente documentada, aunque parece claro que era una de las deidades más sobresalientes del panteón local. Junto al dios del clima y Hebat, «Ishtar» formaba la tríada divina de la ciudad. Además, se encontraba estrechamente ligada a la realeza, para la cual esta diosa encarnaba por excelencia a la «Señora de Alalah».

Por su parte, en el archivo de Tell El-Amarna las cartas de Tushratta de Mittanni a Amenofis III de Egipto evidencian el culto a dos formas de Shaushga, la Ishtar hurrita, que se encontraba, como en la tradición de Alalah, muy vinculada a los reyes de Mittanni.

De todo el material acadio occidental relativo al culto oficial de la Ishtar siria parece, pues, obtenerse la impresión de que dicho culto se encontraba dividido en tradiciones locales independientes. El culto oficial a Ishtar se documenta de forma desigual e irregular en los distintos archivos, no sólo desde la perspectiva formal de los documentos y de sus contenidos, sino también, y ello es sumamente importante, desde la perspectiva cronológica.

SIRIA, ESCENARIO DE DIVERSIDAD

El cuadro que proyectan los datos respecto a la adoración de Ishtar es, como se ha observado, sumamente heterogéneo y ello se recaba, además, por las siguientes observaciones generales:

Los archivos administrativos de la Ebla comercial y mercantil aclaran muy poco las características del culto oficial y popular a Ashtar. Las pruebas suministran escasa información sobre las actividades del palacio en este sentido, y esta escasez informativa podría revelar verosímilmente una tímida inclinación de los reyes de Ebla a la adoración de esta divinidad. Posteriormente, la metrópoli venida a menos en tiempos de Ur III y gobernada por la dinastía amorita de Ibbit-Lim tuvo en Ishtar, sin embargo, a uno de los principales baluartes del culto oficial.

Por su parte, Mari revela una situación muy diferente. En la fase presargónica, una población mayoritariamente amorita rinde culto a las tres advocaciones: INANNA.NITA, Ashtarat e INANNA.ZA.ZA; esta última parece insinuar la penetración de influencias mesopotámicas[10]. Sólo inscripciones votivas de esta época atestiguan la veneración personal de reyes y altos dignatarios del reino a las tres formas y a una enigmática INANNA-GISH.TIR. Poco después, los datos constatan la veneración oficial de un creciente número de formas de Ishtar. Aunque la situación en la época de los Shakkanakku sigue siendo insuficientemente conocida, los textos paleobabilónicos de Mari evidencian con posterioridad un extenso culto a la diosa.

9 Arnaud, 1976, p. 143.
10 Gawlikowska, 1980, p. 28; W. G. Lambert, 1985, p. 537.

Las pruebas sobre el culto a «Ishtar» en Alalah corresponden, en su mayor parte, al estrato VII de la ciudad. El contexto religioso de este periodo y su documentación se conocen poco[11]. Una población híbrida compuesta por semitas occidentales y, sobre todo, por hurritas[12] en Alalah IV compartió más tarde la veneración de la «Ishtar» local. Las tradiciones de ambos pueblos dieron lugar, probablemente, a la acuñación de un culto híbrido a la diosa, aunque los nombres personales teóforos de Alalah IV (hurritas en su mayoría) parecen indicar que «Ishtar», designada con el nombre semítico en los textos acadios de este archivo, tendría quizá en esta época más propiedades de Shaushga, la Ishtar hurrita, que de la Ishtar semítica propiamente dicho. La presentación de ofrendas sacrificiales de aves a la diosa en Alalah en determinadas ocasiones es además un rasgo distintivo de su culto local, y ello podría insinuar también la preeminencia de una tradición hurrita. Pero esta influencia parece detectarse, incluso, por otros datos más sólidos, como por ejemplo la terminología hurrita empleada en algunos textos de este archivo para designar tipos de vasos u objetos del templo de «Ishtar». Sin embargo, dado que la identidad de «Ishtar» en Alalah sigue siendo materia sumamente compleja de análisis, parece más constructivo, por el momento, plantear reflexiones al respecto que contribuyan a enjuiciar críticamente el problema.

En Ugarit se venera a Ashtar, la forma masculina, y sobre todo a Ashtarté. No obstante los textos acadios de Ras-Shamra describen de manera imprecisa el papel de la diosa en el culto oficial. La información revela casi siempre pruebas relativas a formas externas de la diosa, siendo los datos por regla general de carácter jurídico o administrativo, y sin indicaciones sobre el culto oficial propiamente dicho. Ello impide conocer el contexto religioso de dicho culto a la Ashtarté ugarítica. El panorama se aclara algo más con la documentación redactada en ugarítico. Al parecer, Ashtarté jugaba un papel destacado en el culto oficial local, puesto que aparece con frecuencia en rituales y listas sacrificiales de este archivo[13].

Por su parte, los emariotas, semitas noroccidentales de muy antigua tradición en el valle del Éufrates, comparten ampliamente las tradiciones de Canaán, aunque acusan también influencias hurritas e hititas. Los textos de Emar revelan, con todo, una tradición individual en el contexto religioso sirio, y ello se refleja en el culto oficial a Ashtarté, que se caracteriza allí por una tradición claramente independiente. Puede afirmarse, de hecho, que Emar trae novedades al escenario religioso sirio anteriormente conocido: por una parte, la documentación textual emariota atestigua la celebración de ceremonias colectivas en las que participaban las divinidades y el pueblo de Emar[14]. Por otra, un repaso a las fuentes acadias de este archivo revela una marcada racionalización del culto oficial, que no se aprecia en otros lugares del dominio occidental durante el II milenio.

Además, la posición de la realeza en Emar respecto al culto individual de Ashtarté es muy oscura a la luz del material textual. No se constata una unión personal del rey con la diosa, como se observa en otras fuentes acadias occidentales, aunque ello es quizá fortuito, ya que podría deberse a la naturaleza del material epigráfico descubierto. Lo cierto es que el palacio sostenía

11 Se sabe, no obstante, que la diosa formaba parte de una tríada divina local junto a las divinidades ^{d}IM y Hebat, cf. Wiseman, *Al. T.*, p. 16.

12 Wiseman, *Al. T.*, p. 9.

13 WbdMyth., p. 251; Gray, 1978, p. 98; vid. en general Dietrich-Loretz, TUAT II/3, pp. 299 y ss.; Del Olmo Lete, AuOrS 3, pp. 35 y ss.

14 Cf. por ejemplo el estudio de Fleming, 1992, sobre uno de los grandes cultos locales.

algunos cultos locales, y su actividad consistía en racionar ofrendas de distinto tipo a diversas advocaciones de la diosa y al conjunto de las divinidades del panteón.

En Emar existían, por otra parte, antiguos cultos familiares muy desconocidos aún que tendrían carácter privado, como manifestación paralela a las prácticas del culto oficial en los santuarios y a las grandes fiestas comunitarias[15]. El orden de los calendarios religiosos encontrados en este archivo es idéntico a la versión canónica mesopotámica, que se remonta a la época casita, aunque las fórmulas parecidas que se utilizan siguen un orden diferente, que revela probablemente una adaptación al modelo sirio.

Como en la tradición de Mari, Ashtarté tuvo también una posición importante en la religión de Emar, rasgo que no puede observarse en el resto de los archivos acadios del oeste. Las listas de dioses locales permiten observar el puesto preeminente que Ashtarté ocupó en el panteón emariota. Sin embargo, aunque el rey de Emar sustenta numerosas ceremonias de la ciudad, no está claro que encarne (como en Mari) a la instancia religiosa suprema en las celebraciones del culto oficial. No obstante, su ausencia de muchos rituales[16] no debiera interpretarse prematuramente en sentido lineal respecto a su virtual escaso protagonismo en la religión local.

15 Arnaud, 1981, p. 64.
16 Fleming, 1992, p. 100.

3. EL CULTO EN EBLA

El impresionante archivo de Ebla, datable hacia 2500 a. de C., ha aportado muy poca información acerca del culto oficial a Ashtar, circunstancia que podría revelar, probablemente, la escasa importancia que pudo tener esta deidad en el panteón estatal. Tan sólo un reducido número de textos administrativos contiene breves anotaciones sobre la deidad, precariedad informativa que dificulta considerablemente una reconstrucción de su culto oficial, tanto en Ebla como en su zona de influencia directa, probablemente una vasta franja del norte de Siria.

Esta insuficiencia informativa de las fuentes eblaítas impide, pues, esbozar una interpretación fidedigna del funcionamiento del culto oficial a esta deidad en la Siria noroccidental de mediados del III milenio a. de C.

OFRENDAS

Aunque poco documentada, la práctica de ofrendas es la actividad mejor conocida. Entre las ofrendas que se presentaban ante esta divinidad, las donaciones de animales y ofrendas textiles parecen estar estrechamente relacionadas con determinadas prácticas del culto local. A diferencia por ejemplo de las ofrendas en metálico, tanto los sacrificios de animales como la donación de prendas textiles a (la estatua de) Ashtar podrían ubicarse verosímilmente en el marco de celebraciones o actos litúrgicos. De tales actos, sin embargo, no se posee información adicional. Sí se sabe, en cambio, que algunas ofrendas de animales a Ashtar tenían lugar durante diez días en los que se festejaba en Ebla «*la fiesta de los dioses*»[1], acto que parece referirse probablemente a una gran celebración en honor de las divinidades del panteón local. Parece bastante posible que, en uno de estos días, se prestase especial atención al culto de Ashtar.

Por otra parte, los textos de Ebla atestiguan aisladamente ofrendas en metálico destinadas a una forma local de Ashtar[2], pero estas pruebas resultan aún insuficientes para establecer conclusiones sobre dicha práctica.

1 ARET III, 178, v. III 1'.

2 ARET II, 8, III (3) 5; MEE 1, 775; MEE 1, 855.

Con respecto a las celebraciones en honor de Ashtar, un texto de este archivo[3] da noticia de que una forma local, llamada Ashtar de Sarbat, habría recibido culto con cierta frecuencia en Ebla[4]. En efecto, esta advocación local[5] viajaba regularmente a Ebla, previo pago en metálico de una suma en oro y plata al rey de Mari por parte del palacio eblaíta. La intervención del rey de Mari como intermediario en esta operación determina el carácter oficial que tenía dicho viaje, el cual verosímilmente llevaba a Ashtar de Sarbat fuera de la circunscripción estatal mariota.

Esta prueba pone de manifiesto el control del palacio de Mari sobre el templo de Ashtar de Sarbat, sometido en esta época a su jurisdicción. Sarbat, que es conocido por otras fuentes[6] como centro de culto, pero cuya localización es aún incierta, debió de ser uno de los lugares más importantes de veneración a Ashtar durante el III milenio a. de C., como demuestra su popularidad en el norte de Siria.

La adoración de Ashtar de Sarbat en Ebla podría tener carácter oficial o exclusivamente privado, en vista de que su traslado y culto eran financiados sólo por el palacio eblaíta. Pero, dado lo escueto de la información, es incierto el cariz que adquiría su veneración una vez que su estatua llegaba a Ebla. Es posible que su imagen se depositara en alguna dependencia del palacio, o que se trasladase a algún templo de la ciudad para recibir culto. En cualquier caso, el evento debió de ser relevante desde el punto de vista oficial y social, ya que su veneración en Ebla parece insinuar la celebridad que esta deidad extranjera habría alcanzado entre los reyes eblaítas y, posiblemente, también entre su pueblo. En este sentido, es probable que las peregrinaciones de Ashtar de Sarbat a Ebla hubieran sido periódicas, lo que representaría la penetración de tradiciones externas del culto de Ashtar en la religión eblaíta.

Esta escueta información permite constatar, además, desde la perspectiva de Ashtar, las relaciones oficiales que sostuvieron Ebla y Mari en materia religiosa. En el marco de dichas relaciones, es incierto si el rey de Mari percibía en propiedad o en depósito el impuesto en oro y plata por el traslado de esta importante advocación local a Ebla. Su papel en las fuentes queda esbozado sólo como mediador oficial del evento.

Junto a estas celebraciones orientadas al exterior se despachaban también en Ebla ofrendas textiles y en metálico destinadas a otras advocaciones externas de Ashtar que se ejecutarían, presumiblemente, en sus respectivos templos fuera de la ciudad. Concretamente, se tiene noticia de la presentación de ofrendas a una forma de Ashtar en la ciudad de Tin[7] y en otra de difícil lectura[8]. En estas ceremonias las estelas[9], que representaban a los dioses en lugares sagrados, debieron de jugar un papel muy destacado en la liturgia.

---

3 ARET VII, 9, r. IX (17).

4 Cf. Oliva, 1993a.

5 Sobre esta divinidad en Mari cf. Parrot, Syria 41 (1964) p. 8 fig. 2; Charpin, 1987, p. 73 n° 8 y 9; Dossin, 1967b.

6 Sobre este topónimo en las listas geográficas de Abu-Salabikh, cf. MEE 3, pp. 238, 263-264; W. G. Lambert, 1985, p. 530 n. 10.

7 MEE 1, 879.

8 ARET II, 8, III (3) 5; MEE 1, 775; MEE 1, 855.

9 Eblaíta: na-rú, cf. Borger, ABZ, n° 70; ARET II, p. 134; ARET III, p. 375; ARET IV, p. 314; en otro sentido, sin embargo, ARET III, p. 298.

TEMPLOS

Son muy escasas las noticias sobre los templos de Ashtar. En los casos en los que éstos aparecen mencionados, nunca se encuentra una referencia expresa al templo de Ashtar «en Ebla». No obstante, se ha insinuado que en la misma metrópoli se encontraría, al menos, el templo de una forma local de Ashtar que se ha interpretado como «Ashtar del palacio». Los textos, sin embargo, conservan alusiones a santuarios de Ashtar repartidos por ciudades o villas más o menos cercanas a la capital[10].

ADVOCACIONES DE ASHTAR

Al parecer, algunas formas de Ashtar solían recibir culto en Ebla y en su zona de jurisdicción. Sin embargo, sólo unas pocas de ellas son conocidas.

Verosímilmente, el culto a numerosas advocaciones de Ashtar estaría extendido por el norte de Siria, sostenido probablemente por la actividad económica de los templos y por una asistencia más o menos cercana del poder central. Además de la deidad presumiblemente venerada en Ebla: «Ashtar del palacio», otras advocaciones locales eran adoradas en enclaves más o menos cercanos[11] cuyos nombres, dada la inseguridad de su lectura, son aún conjeturales.

EL CULTO PERSONAL

De una época posterior al archivo del III milenio a. de C. procede la única información que se posee de Ebla acerca del culto personal a esta divinidad. Un fragmento de estatua de basalto que contiene una inscripción votiva[12] redactada en un dialecto acadio hacia 2000 a. de C. cita, en efecto, a Ishtar. El nombre del donatario es Ibbit-Lim, rey presumiblemente amorita en la Ebla de esta época, quien hizo su voto en los siguientes términos[13]:

> *«Ibbit-Lim, hijo de Igrish-Hep, rey de la estirpe eblaíta, presentó un vaso votivo en el templo a Ishtar. En el año 8° de Ishtar y en su nombre, en Ebla, Ibbit-Lim hizo grabar una estatua con su nombre, por su vida y la vida de sus hijos. Ishtar lo ha aceptado y la estatua ante Ishtar, su señora, erigió y colocó. Quien borrase el nombre de la estatua y los nombres de sus hijos, que Ish[tar], a quienquiera que su nombre escriba encima, le haga perecer».*

La fórmula de datación de esta inscripción expresa con claridad el año octavo del reinado de Ibbit-Lim bajo la protección de Ishtar: «El octavo año de Ishtar». Dicha fórmula insinúa el lugar de primer orden que la diosa había adquirido en el culto oficial. Este estrecho vínculo entre la

---

10 Cf. especialmente MEE 1, 855. El texto ARET VII, 154, v. II 11 aporta una nueva prueba: registra la cesión de unas tierras frente al templo de Ashtar en una localidad leída provisionalmente NiNEdu, cf. la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*. 8.4.4.§2.

11 ARET II, 8, III (3) 5; ARET VII, 154, v. II 11; MEE 1, 775; MEE 1, 855; MEE 1, 879.

12 TM.68.G.61.

13 Cf. la *editio princeps* en Pettinato, 1970 y posteriormente Matthiae-Pettinato, 1972, pp. 1-35; Pettinato, 1979, pp. 22 y ss.; Pettinato, 1986, pp. 34 y ss.; otros autores se han ocupado de este documento: W. G. Lambert, 1981, y Gelb, 1984; una nueva revisión filológica del texto puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.4.7.

diosa y la realeza eblaíta hacia 2000 a. de C. se documenta también después en la Siria antigua. El dato contrasta con la modesta posición que, al parecer, pudo tener Ashtar en la Ebla de 2500 a. de C.

4. EL CULTO EN MARI

Los textos acadios de Mari proporcionan información de enorme importancia para la reconstrucción del perfil y culto de Ishtar en el Éufrates medio y, en general, de todo el Próximo Oriente antiguo. Los documentos relativos al culto de Ishtar en Mari abarcan el periodo más largo del material epigráfico acadio occidental, desde mitad del III milenio, *circa* 2600-2500 a. de C., la fecha más antigua sobre la deidad semítica en todo el Creciente Fértil, hasta el periodo paleobabilónico hacia 1770 a. de C. aproximadamente.

Esta amplia perspectiva cronológica de la información textual hace de Mari el lugar de la Siria antigua en que el culto a Ishtar se perfila con mayor continuidad. No obstante, el grueso del material epigráfico y de los datos abarca aproximadamente desde 1825 hasta 1770 a. de C., lo que representa escasamente un periodo de unos sesenta años.

Los textos de Mari documentan en general el culto oficial y personal a Ishtar por parte de reyes y oligarcas. Este material comprende una amplia tipología de documentos que registran no sólo las actividades del culto oficial local, sino también la extensión de éste a diferentes formas de Ishtar veneradas en áreas vinculadas a la jurisdicción del palacio. Los documentos de Mari relativos al culto de Ishtar en su conjunto no pueden interpretarse sin embargo en el mismo plano, pues pertenecen a tres etapas diferentes de la historia de Mari.

Los textos económicos paleobabilónicos, por ejemplo, registran operaciones relacionadas indirectamente con el culto a Ishtar. Sacrificios, ofrendas, transacciones e inventarios constituyen la mayor parte de este material. Otro grupo de documentos lo componen los textos religiosos entre los que destacan el célebre «ritual de Ishtar» y las listas de dioses. Por otra parte, las inscripciones votivas, exponente del culto personal a Ishtar de soberanos y altos dignatarios de Mari, cierran la tipología de este material epigráfico.

Dejando de lado el escaso material procedente de la época de los Shakkanakku, contemporáneos a los reyes neosumerios de Ur III, en la época presargónica el culto a Ishtar en Mari sólo puede documentarse en base a dedicatorias personales. Éstas revisten especial interés porque parecen reflejar la existencia en el Éufrates medio de una praxis religiosa del culto a Ishtar diferente de la de los semitas de la Mesopotamia central y meridional.

SACRIFICIOS

La celebración de sacrificios en honor de Ishtar y de sus advocaciones en Mari en tiempos de Yasmah-Addu y de Zimri-Lim está documentada por un grupo de textos no excesivamente numeroso. En su mayor parte, se trata de cartas privadas pertenecientes a la correspondencia real del palacio con altos dignatarios de Mari y de las ciudades más o menos cercanas[1]. Además, algunos textos económicos consignan ofrendas de alimentos para ser consumidas «*cuando se celebraba el sacrificio de Ishtar*» en determinadas fechas del calendario litúrgico[2]. El rasgo común que comparten estos documentos es su escasa información acerca de los actos y ritos que se ejecutaban en tales celebraciones.

La documentación sobre los sacrificios destinados a Ishtar permite constatar que éstos eran actos religiosos oficiales de gran importancia en el calendario litúrgico de Mari. El rey desempeñaba en ellos, al parecer, un papel de máxima relevancia, aunque su función en dichas ceremonias no está claramente explicitada. Era el anfitrión de las mismas y ofrecía banquetes en el jardín del palacio en honor de Ishtar. La invitación cursada a altos dignatarios del reino para que acudiesen a los sacrificios de Ishtar en Mari era probablemente costumbre habitual del protocolo palaciego, si bien la asistencia a los mismos no era obligatoria, ya que podía verse supeditada a la resolución de problemas administrativos perentorios.

Algunos sacrificios de Ishtar incluían el uso de carrozas que debían otorgar a las celebraciones un carácter sumamente vistoso[3]. Ello hace pensar, verosímilmente, en la celebración de procesiones tras los sacrificios, a los que quizá seguía en el palacio la célebre ceremonia de la «introducción».

Determinadas villas de Mari podían participar oficialmente en los sacrificios de Ishtar en la capital, si bien el grado y la frecuencia de esta cooperación no se especifica en las fuentes. Estos sacrificios no tenían siempre, al parecer, la misma importancia. Existían ceremonias de distinta categoría, algunas de las cuales, por ejemplo, no precisaban la asistencia del rey como anfitrión o la participación simbólica de otras ciudades. En otros casos, en cambio, los sacrificios de Ishtar servían de verdaderas «cumbres» políticas al más alto nivel, pues la congregación de los reyes de Siria en los sacrificios de Ishtar en Mari ha quedado verificada al menos en un texto, en el que el rey de Mari convocaba paladinamente a sus homólogos.

Poco es lo que la documentación relativa a los sacrificios de Ishtar indica sobre el calendario litúrgico de los mismos. Se sabe, no obstante, que los primeros días del mes Liliyatum, el noveno en el calendario mariota, eran al parecer las fechas habituales de estas celebraciones[4].

Por otra parte, otros textos económicos del archivo paleobabilónico se refieren independientemente al sacrificio «*a la lanza de Ishtar de Tuba*»[5], que quizá esté relacionado con la victoria de Zimri-Lim sobre Ashlaka, en una de sus campañas militares contra esta ciudad.

---

1 ARMT II, 27; ARMT V, 25; ARMT XXVI, 285; ARMT X, 120; ARMT XIV, 66; ARMT X, 87; ARMT XXVI, 25; ARMT XXVI, 352; Thureau-Dangin, RA 33 (1936) pp. 171 y ss.; Dossin, 1938a, p. 117; id., *Recueil G. Dossin, Mélanges d'Assyriologie (1934-1959)*, Akkadica, Supplementum 1, p. 114.

2 ARM IX, 131; ARMT XII, 267, 268, 270 y 271; texto: M.12167:4, vid. Charpin, 1984b, p. 100 n° 112. Cf. la discusión y otras analogías en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.2.(§2).

3 En este sentido, por ejemplo, cf. ARMT XXVI, 285.

4 Sobre el calendario mariota cf. Sasson, "The Calender and Festivals of Mari during the Reign of Zimri-Lim", *Mélanges T. Jones*, AOAT 203, pp. 132-133; vid. también ARMT XXIII, p. 203 (con mayor documentación) y ARMT XXVI I/1, p. 156.

5 M.15077:7-12; M.15109:2-5; Catagnoti, 1992, pp. 25-26.

OFRENDAS

Una amplia colección de ofrendas de diversa naturaleza a la Ishtar mariota y a varias de sus advocaciones en la región del Éufrates medio está documentada en numerosos textos paleobabilónicos. En menor medida, algunos textos anteriores registran también ofrendas de otro tipo a diversas formas de la diosa. Este material, en su conjunto, ilustra verosímilmente acerca de las habituales actividades del culto oficial a Ishtar en Mari realizadas por la administración palaciega.

Los documentos paleobabilónicos que aluden a los sacrificios de Ishtar extienden las actividades del culto oficial del ámbito local al ámbito estatal. Los diferentes tipos de ofrendas varían en función de su contenido. Mientras unas van destinadas al consumo (por parte de Ishtar) de productos animales o vegetales en ocasiones señaladas, otras son, en realidad, partidas de materias primas en proceso de elaboración y objetos que, destinados al culto, se empleaban en ceremonias que normalmente tenían lugar en su templo. Esta dualidad, por así decirlo, en los tipos de ofrendas a Ishtar muestra el alto grado de desarrollo y organización que había alcanzado el culto oficial en Mari, cuyas necesidades técnicas y materiales precisaban un elevado nivel de especialización.

Las ofrendas textiles a Ishtar presentan un esquema bastante revelador acerca de la minuciosa organización en que éstas estaban articuladas. Un grupo de textos registra la entrega de partidas de lana en materia prima al templo de Ishtar, destinada a la confección de piezas elaboradas[6]. De estas donaciones se encargaba un grupo de funcionarios ocupado en el templo de la diosa. Otros documentos consignan donaciones de prendas elaboradas «*cuando (tiene lugar la fiesta de) Ishtar*», o bien, «*cuando (tiene lugar) la introducción de Ishtar*», expresiones que designarían probablemente la misma ocasión, entre el día 30 de Liliyatum y el 1 del mes NINbiri[7]. Por otra parte, un texto[8] contiene ofrendas de productos vegetales para ser consumidos durante la fiesta *zura'um* el 2 de Liliyatum. Toda esta información parece tratar, verosímilmente, de una misma celebración en honor de Ishtar que tenía lugar entre principios y finales del mes Liliyatum.

Otros documentos[9] asignan aisladamente en contextos de recuento general algunos trajes a Ishtar sin indicaciones complementarias. Es posible que se trate de donaciones particulares realizadas fuera del calendario litúrgico.

OFRENDAS DE ANIMALES

Las ofrendas de animales a Ishtar y a otras divinidades del panteón estatal mariota están registradas en numerosas tablillas del archivo paleobabilónico. Concretamente, este material recoge donaciones de animales a Ishtar, presumiblemente la «Ishtar de Mari»[10], así como a varias de sus advocaciones, una de las cuales, la «Ishtar del palacio», estaba vinculada exclusivamente al culto privado del rey y de su familia en la residencia real.

6 ARMT XXII, 89, 90, 91 Y 92.

7 ARMT XXII, 124; ARMT XXIII, 228; ARMT XXIV, 194; ARMT XXII, 168, está fechado no obstante el 10 de Eburum.

8 ARMT IX, 90:6-7.

9 ARMT XXIII, 46:6; ARMT XXIV, 210:21'.

10 ARMT XXI, 18:4; 19:4; 26:5-6; 29:9; 48:13; 50:4-5; 84:11; ARMT XXIII, 283:8-9; 325:8-10.

La práctica totalidad de estas ofrendas se destinaba a la ejecución de sacrificios ante los dioses. Por esta razón, dichas ofrendas parecen estar en estrecha relación con los *sacrificios* a Ishtar referidos más arriba. Especifican rigurosamente raciones de animales sacrificiales que correspondían a Ishtar en determinadas fechas del calendario litúrgico. Revisten, pues, gran importancia para la reconstrucción del culto oficial a la diosa en Mari, porque dejan entrever una práctica regular en la adoración de Ishtar y de sus advocaciones locales abarcando una perspectiva anual.

Los meses habituales en la presentación de ofrendas sacrificiales a Ishtar eran: NIN-biri, Kiskisum y Eburum, mientras que en el mes de Liliyatum las ofrendas de animales eran, al parecer, menos frecuentes. Los animales que se ofrecían en sacrificio a Ishtar solían ser carneros, aunque también se inmolaban ovejas, cabras jóvenes y ovejas adultas. Los criterios de selección de las víctimas sacrificiales nunca se fijan en la documentación.

El palacio solía ofrecer un promedio regular de 1 a 2 víctimas a Ishtar hasta tres veces en un mismo mes. Por otro lado, hay constatación de ofrendas cuantiosas por parte de algún particular, aunque las pruebas de este tipo son escasas. Es probable que la realización de tales ofrendas privadas pudiera practicarse sólo en ocasiones excepcionales, con motivo de determinados votos individuales dedicados a Ishtar.

Las ofrendas de animales dirigidas a formas locales de Ishtar tenían lugar también en los meses de Kiskisum, NIN-biri y Eburum. El sacrificio de carneros era asimismo el más practicado para tales advocaciones. Las ofrendas a la Ishtar de Bishra se documentan en mayor número[11] y tenían lugar, normalmente, en la villa de Suprum de donde esta diosa era patrona, probablemente no lejos de Terqa. Por su parte, la Ishtar del palacio era venerada exclusivamente dentro del culto privado que se practicaba en la residencia real[12]. En él participaría seguramente el rey acompañado por su familia y el harén real, auxiliados por un reducido número de oficiantes.

Las ofrendas de animales *«al templo de Ishtar»* están escasamente atestiguadas[13]. El reducido número de pruebas disponible impide establecer diferencias respecto a aquéllas formuladas como *«ofrendas a Ishtar»*. Esta distinción de formulación en los textos entre ofrendas *«a Ishtar»* y ofrendas *«al templo de Ishtar»* podría insinuar quizá, aunque no necesariamente, momentos diferentes del culto. Por otra parte, tampoco puede determinarse si el destino de los animales entregados *«al templo de Ishtar»* era siempre el sacrificio. Tal vez, en algunas ocasiones, estos animales pudieron depositarse en dependencias del templo, probablemente con intención de ser empleados en tareas agrícolas o productivas.

OFRENDAS DE HARINA, PAN Y OTROS ALIMENTOS

A diferencia de las ofrendas de animales vistas más arriba, estas donaciones no pertenecen al periodo paleobabilónico y están en su totalidad escritas en acadio antiguo. Se fechan en la segunda mitad del III milenio a. de C., concretamente durante la fase presargónica de Mari. Estas ofrendas, mayoritariamente de harina, pan y otros alimentos destinadas a Ishtar en la época presargónica, deben pues comprenderse en un plano y contexto diferentes al de las ofrendas paleobabilónicas.

---

11 ARMT XXI, 23:5-6; ARMT XXI, 35; ARMT XXIII, 269:4-5; 319:11; 334:6-7.

12 En este sentido resultan ilustrativos ARMT XXI, 39:5 y ARMT XXIII, 312:4-6.

13 ARMT XXI, 57:1; 58:r. 19"; 84:8.

La documentación registra diversas donaciones de este tipo que generalmente se consagraban a Ishtar como ofrenda comestible. En unos casos estas ofrendas se registran sin especificación, mientras que en otros se determinan los tipos concretos de harina que componían la ración. Las ofrendas de harina común son las de mayor cuantía y frecuencia, acompañadas en ocasiones de un complemento de harina de trigo. Se presentaban en su mayor parte a Ishtar[14], diosa que muy posiblemente se referiría a la patrona de Mari, mientras que otras donaciones se dirigen a determinadas advocaciones locales, veneradas seguramente en el territorio de control del palacio[15].

Las ofrendas de harina de cebada son de cuantía sensiblemente inferior y se consignan a las formas presargónicas de la divinidad: Ishtar de Pabaka e Ishtar del país de ABBA. Por otra parte, un texto registra una donación de dos higueras a Ishtar[16] cuya producción podría utilizarse, tal vez, para el consumo privado de la diosa y el abastecimiento de su templo en Mari. Otras ofrendas de panes, espelta y de harina de espelta se destinan a la Ishtar de Sarbat[17], divinidad que, como hemos visto en el capítulo de Ebla, debió de ser muy popular en Siria durante la época presargónica.

El destino de tres de las ofrendas de harina presentadas ante Ishtar «*para el* ùr.gu.má»[18] parece referirse verosímilmente a una celebración especial en su honor. El lugar en que se presentaban dichas ofrendas apenas se señala en los textos, aunque en una ocasión la donación tiene lugar «*en el templo de Il-Halab*»[19]. Por lo demás, aunque no hay datos al respecto, la mayoría de estas ofrendas se habría realizado verosímilmente en el templo de la diosa objeto del obsequio.

Varias son las advocaciones de Ishtar que aparecen en las ofrendas de harina, pan y otros alimentos. Ello insinúa, probablemente, una amplia extensión de su culto durante el Bronce Antiguo en la región del Éufrates medio. Ishtar de Pabaka[20], de ser verdaderamente la secuencia: PA.BA.KA un topónimo, podría quizá ser venerada en una villa cercana a Mari. Ishtar del país de AB.BA[21] parece referirse a la patrona de un territorio que habría disfrutado de cierta predilección por parte de los reyes de la Mari presargónica. Por su parte, el nombre de Ishtar de Sarbat, por la escritura del teónimo, podría insinuar tal vez una procedencia mesopotámica pues, a diferencia del resto de las pruebas textuales de esta documentación, sólo esta versión del nombre de la diosa se escribe con el ideograma sumerio. Algunas pruebas de Ebla demuestran que Ishtar de Sarbat estuvo en efecto bajo control del rey de Mari al menos durante algún tiempo. Es posible que Ishtar de Sarbat fuese una diosa geográficamente mesopotámica, pero administrada desde Mari a cuyo panteón oficial pertenecía en esta época. En este sentido, algún autor ha indicado el poder de los reyes de Mari en tiempos de Ili-(i)sher y de sus inmediatos sucesores

---

14 Charpin, 1987: n° 6 (T.70); n° 9 (T.67); n° 10 (T.68); n° 11 (T.71); M. Lambert, Syria 47 (1970) pp. 258-259, n° 8 = Charpin, 1987, n° 17; n° 19 (M.5311 = T.74-1); una fotografía de este último texto se encuentra en Syria 52 (1975) p. 15 fig. 13.

15 Sobre estas advocaciones cf. Charpin, 1987: n° 8 (T.66); n° 9 (T.67); n° 17.

16 Charpin, 1987, n° 17; n° 19 (M.5311 = T.74-1).

17 Charpin, 1987: n° 8 (T.66); n° 9 (T.67).

18 Charpin, 1987: n° 9 (T.67); n° 10 (T.68); n° 17.

19 Charpin, 1987: n° 6 (T.70).

20 Charpin, 1987: n° 9 (T.67): III (5) 3-4.

21 Charpin, 1987: n° 9 (T.67): V (8) 5-7.

sobre las ciudades estado sumerias en torno a 2600-2550 a. de C.[22], lo que podría adaptarse bien a la cronología de estos documentos.

Con respecto al calendario cultual en que se realizaban estas donaciones, destaca la preponderancia del mes MAxGÁNtenû-ÚGUR por encima del resto. El segundo mes en importancia era el de Ikza, mientras que los meses de ZA.LUL, I.BA.SA, Irisa e I.NUN.NA quedan relegados a un segundo plano. Estos datos parecen insinuar que tales ofrendas a Ishtar podrían haberse practicado con regularidad a lo largo del año.

A diferencia de los documentos del II milenio a. de C., estos textos apenas explicitan el día en que se realizaban las ofrendas. Las escasas pruebas disponibles parecen esbozar no obstante la tendencia general a presentarlas en los primeros días de cada mes. La mayor parte de la documentación se data en el año 7° de un reinado cuyo titular nunca se menciona. Otros textos se fechan en el año 8°, mientras que un solo texto se fecha en el año 6°. Parece, pues, evidente que todo este material debe datarse bajo el mismo rey, lo que parece reflejar la continuidad del culto oficial a Ishtar practicado regularmente por la realeza presargónica de Mari en este periodo.

OFRENDAS DE ACEITE

El material textual que registra las ofrendas de aceite a Ishtar procede sólo, por el momento, de fuentes que datan de la época paleobabilónica a comienzos del II milenio a. de C. Este material puede subdividirse en dos grupos: 1) los textos de la época de Yasmah-Addu y 2) los textos de la época de Zimri-Lim, estos últimos más escasamente documentados. Ambos grupos se diferencian entre sí fundamentalmente por sus sistemas de organización, que dejan vislumbrar probablemente tradiciones distintas.

OFRENDAS DE ACEITE A ISHTAR EN LA ÉPOCA DE YASMAH-ADDU

Este grupo de textos contiene, por una parte, ofrendas de aceite destinadas a varias divinidades del panteón, verosímilmente veneradas en el palacio[23], y, por otra, raciones para las mujeres del gineceo del rey. El carácter de estos documentos es, como el resto de las ofrendas destinadas a Ishtar, administrativo, limitado a contabilizar exclusivamente diversas cantidades de aceite excluyendo cualquier actividad del culto.

Al parecer, era costumbre durante el reinado de Yasmah-Addu que las ofrendas de aceite se distribuyeran tanto a divinidades masculinas como femeninas. Estas listas están encabezadas generalmente por las divinidades masculinas: Dagan, Addu, Itur-Mer y Shamash, detrás de las cuales siguen las divinidades femeninas: «Señora del palacio», Ishtar, Ishtar de Irradan y Hanat.

Las listas de distribución de aceite para el harén de Zimri-Lim mencionan en cambio, salvo excepción, sólo a las divinidades femeninas «Señora del palacio» e Ishtar, lo que ha llevado a pensar que, seguramente, debió de producirse un cambio en la noción del culto de un reinado a otro[24].

22 En este sentido, por ejemplo, Lewy, 1967, pp. 13-17.

23 Durand, 1985c, p. 386.

24 Durand, 1985c, p. 387.

Estas ofrendas de aceite no estaban concebidas para ser ingeridas por los dioses durante una celebración en su honor, sino que se destinaban a ungir sus estatuas en actos del culto oficial y privado de los que, sin embargo, ninguna información subyace.

Las listas de ofrendas de aceite de Yasmah-Addu presentan regularmente un orden canónico en la sucesión de divinidades. Dentro de esta alineación, más o menos fija, la ubicación de Ishtar e Ishtar de Irradan suele ir en 6° y 7° lugar, por detrás de Dagan, Addu, Itur-Mer, Shamash y la «Señora del palacio», es decir, tras las divinidades masculinas más importantes del panteón y siguiendo a la «Señora del palacio». Tanto Ishtar como Ishtar de Irradan pueden aparecer simultáneamente en la misma lista, o bien solamente Ishtar acompañando al resto de los dioses[25]. En varias ocasiones la ración de Ishtar es igual a la de Dagan, lo que podría ser quizá significativo respecto a las virtuales diferencias impuestas por el orden canónico.

No todos estos documentos conservan la fecha. La tendencia general registra las ofrendas de aceite entre principios y mediados de cada mes, pero ninguna lista repite el mismo nombre de meses, con lo que, si nuevos documentos no lo desmienten, podría concluirse que la unción de Ishtar, como la del resto de los dioses venerados en el palacio, habría tenido lugar al menos una vez al mes a lo largo del calendario litúrgico.

Las damas del harén real participaban paralelamente en las ceremonias (¿colectivas?) de unción y purificación de los dioses, sin que el papel del soberano en ellas esté claramente determinado. Los meses en que se ungía oficialmente a Ishtar durante el reinado de Yasmah-Addu eran: Kinunum, Liliyatum, Ayyarum, Nabrum, Hibirtum y «el mes en el que se recoge la cosecha».

OFRENDAS DE ACEITE A ISHTAR EN LA ÉPOCA DE ZIMRI-LIM

Con el advenimiento de Zimri-Lim al trono de Mari se produjo al parecer un cambio en las prácticas de culto del palacio. Este giro revirtió también en los criterios de contabilidad de las ofrendas de aceite, aunque en sus comienzos el nuevo rey adoptase tácitamente el modelo de su antecesor. En efecto, a diferencia de la costumbre vigente durante el reinado de Yasmah-Addu, con Zimri-Lim las raciones de aceite se distribuyeron casi exclusivamente entre divinidades femeninas del panteón que eran veneradas en el palacio. Además, estas raciones se registraron muy a menudo en tablillas de pequeño formato en las que se anotaban asignaciones individuales.

La documentación relativa al reinado de Zimri-Lim es más pobre en número de pruebas que la correspondiente a su antecesor; contiene, entre otras, raciones de aceite presentadas a Ishtar, a Ishtar de Irradan y a Ishtar de Nenet. Las asignaciones a Ishtar (probablemente de Mari) se distribuían paralelamente a las de Dagan y la «Señora del palacio»[26]. La clase de aceite de estas raciones nunca se señala, aunque sí su destino, pues los textos indican sólo que la ofrenda estaba reservada a la unción de (la estatua de) Ishtar. Otras asignaciones registran jarras de aceite (probablemente de primera calidad en función del contexto) con motivo del sacrificio de la diosa.

25 La identificación del material textual sigue aquí la empleada por Durand, 1985c, pp. 422 y ss.: Texto b) M.12415+12448+12645:3-4; texto c) M.11504:3-4; texto d) M.11289:3-4; texto e) TH.84-72:6.8; texto g) TH.82-79+82-123+82-125:7; texto i) M.12494:6-7; texto k) TH.82-127:5. Sobre la posición de estas formas de Ishtar en las listas cf. Durand, 1985c, p. 387 y la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.3.5.1).

26 Durand, 1985c, p. 409: T.313:3; Birot, TEM (IV), texto c): I:3.

La documentación de este tipo de ofrenda que se ha conservado sobre Ishtar de Irradan e Ishtar de Nenet es, por otra parte, muy parca. Un solo texto relativo a cada una de ellas resulta insuficiente para conocer la relevancia de ambas diosas en el culto oficial con ofrendas de aceite durante el reinado de Zimri-Lim. La primera recibe mayores cantidades de aceite de 1ª calidad y de cedro que la segunda. En el primer caso[27], la ofrenda se destinaba a la unción de la (imagen de la) diosa, mientras que en el segundo la donación iba dirigida al *kippum* de Ishtar de Nenet, quizá un objeto íntimamente relacionado con su culto local[28].

A pesar de esta parquedad informativa, las ofrendas de aceite a Ishtar de Irradan, desde la época de Yasmah-Addu, permiten inferir que su culto seguiría muy vinculado al palacio de Mari también en tiempos de Zimri-Lim.

OFRENDAS MIXTAS A ISHTAR

Algunos textos del archivo paleobabilónico de Mari contienen datos relativos a una serie de ofrendas mixtas dirigidas a Ishtar. Aunque este material es escaso, la información permite extraer algunas ideas fundamentales:

El texto más relevante de este grupo[29] señala que los productos elegidos para la ofrenda mixta a Ishtar son harina y guisantes. Éstos se ofrecían con motivo de la celebración de la fiesta *zura'um* cuando la diosa entraba en el palacio. Por otro lado, malta y cebada se ofrecían en la comida sagrada de Ishtar en una ocasión no explicitada[30]. El 4 de Eburum de un año victorioso para Zimri-Lim se realizó también una ofrenda mixta de cerveza y cereal a la Ishtar de Bishra, sin que el texto aporte pormenores adicionales[31].

Aunque la escasez de datos sobre este tipo de ofrendas no permita llegar a conclusiones firmes acerca de nuevas manifestaciones del culto oficial a Ishtar en Mari, estos textos son en cierto modo innovadores, especialmente el referido a la fiesta *zura'um* de Ishtar. En este sentido, no parece descaminado inferir que las ofrendas mixtas a Ishtar (en rigor alimenticias) constituirían en la época de Zimri-Lim una práctica cultual complementaria de las ofrendas de aceite de unción y de los sacrificios de animales cuya documentación es sensiblemente superior. Ello no quiere decir, sin embargo, que las ofrendas mixtas fuesen menos importantes por el hecho de aparecer presuntamente como complemento de aquéllas. Un juicio en ese sentido resulta superficial en virtud de la sesgada información disponible, pues no estamos en condiciones de enjuiciar la relevancia religiosa de los actos que se llevaban a cabo.

Las ofrendas mixtas formaban parte seguramente de ceremonias en las que se producía una intercalación de actos rituales más o menos solemnes en diferentes grados o momentos del culto palaciego a Ishtar. Un ejemplo notorio es el de la fiesta *zura'um* del palacio, celebrada en honor de la diosa cuando ésta era introducida en la residencia real. Ante ella se disponían ofrendas mixtas el 2 de Liliyatum. Las raciones «*para la comida sagrada de Ishtar*» se perfilan quizá como una manifestación más del culto a la diosa en Mari, si bien la naturaleza oficial o privada de este culto es difícil de determinar.

---

27 ARMT VII, 3.

28 ARMT VII, 79; sobre el término acadio *kippum* cf. la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.3.5.§16. n. 71.

29 ARMT IX, 90.

30 ARMT VII, 263 I:5-7.

31 ARMT XXIII, 462:9-11.

Por otra parte, la existencia de ofrendas mixtas destinadas a la Ishtar de Bishra permite constatar, nuevamente, el sostenimiento del culto a las Ishtar locales por parte del poder central.

LAS FIESTAS DE ISHTAR

La información relativa a las fiestas de Ishtar en los textos administrativos de Mari es sumamente limitada. Tan sólo se conservan breves alusiones en algunos textos que se refieren a diversos sacrificios en honor de la diosa, así como escuetos registros en otros documentos de algunas ofrendas a Ishtar en determinadas fechas del calendario litúrgico.

Una estrecha relación entre estas alusiones es presumible, al menos en algunos casos, aunque los datos que alternativamente aportan unos textos y otros no permiten esbozar, por el momento, una reconstrucción fidedigna de los detalles y contenidos de unas celebraciones aún insuficientemente comprendidas. Sin embargo, a pesar de esta aparente desconexión de los datos, la contrastación de algunos de ellos permite comprobar, en ocasiones de manera directa, una concatenación de determinados actos ceremoniales.

Los textos que informan sobre las fiestas de Ishtar en Mari revelan, en efecto, el culto palaciego a la diosa mediante la célebre ceremonia de la «introducción» de (la estatua de) Ishtar en la residencia del soberano. La expresión: «*cuando (tiene lugar) la introducción de Ishtar*»[32] no resulta ciertamente del todo concisa, porque no revela el lugar concreto en que Ishtar era introducida. Sin embargo, dicha expresión parece equivaler verosímilmente a la fórmula: «*cuando (tiene lugar) la entrada de Ishtar en el palacio*», empleada en un texto que atestigua la celebración-banquete conocida como la *zura'um* el 2 de Liliyatum[33].

Otros documentos consignan la distribución de trajes «*cuando Ishtar*»[34], expresión que parece ser, verosímilmente, una abreviatura de la fórmula «*cuando (tiene lugar) la introducción de Ishtar*», en tanto que los textos en cuestión registran donaciones de productos textiles.

Sólo uno de estos documentos parece extender incluso la ceremonia de la «introducción» a la Ishtar de Irradan[35]. Aunque esta información textual es aún confusa e insuficiente para establecer conclusiones al respecto[36], no sería extraño, en efecto, que determinadas advocaciones de Ishtar adoradas en lugares vecinos a Mari o en ciudades más alejadas recibiesen también culto en el palacio[37].

Las expresiones: «*cuando (tiene lugar) la introducción de Ishtar*» y «*cuando (tiene lugar) la entrada de Ishtar en el palacio*» designarían pues probablemente la misma ceremonia. Esta celebración estaría estructurada en diferentes momentos, uno de los cuales era la fiesta *zura'um* que consistía en un banquete ofrecido a la diosa en el palacio de Mari. La celebración de la «introducción» siempre aparece mencionada en relación con el uso de trajes de ceremonia, mientras que la *zura'um* es, de hecho, un banquete celebrado dentro de los actos de la «introducción».

---

32 ARMT XXIV, 194:33-34.

33 ARMT IX, 90.

34 ARMT XXII, 124:9 y ARMT XXIII, 228:20.

35 Durand, 1985c, p. 387 n. 14: texto M.8673.

36 Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.4.§6.

37 En este sentido cf. también el texto M.14997:9-10, vid. Durand-Michel, N.A.B.U. 1991/3.

Ulteriores datos permiten esclarecer esta argumentación. Algunos textos que registran sacrificios a Ishtar emplean en efecto la fórmula: «*cuando (tienen lugar) los sacrificios (en honor) de Ishtar*». El texto ARMT XIV, 66, por ejemplo, contextualiza los mismos en la ceremonia de la «introducción», mientras que ARM IX, 131 especifica «*la comida del rey cuando (tiene lugar) el sacrificio de Ishtar*» el 7 de Liliyatum. Por su parte, otros documentos fechan los actos el 1 de Liliyatum en un banquete celebrado en el jardín del rey, a lo que debe añadirse que el texto de Mari M.12167 registra una ofrenda de aceite el 3 de Mammitum «*cuando (tienen lugar) los sacrificios (en honor) de Ishtar*».

La estrecha relación entre los sacrificios del 1 de Liliyatum y la fiesta-banquete *zura'um* el 2 de Liliyatum parece evidente. Actos complementarios debían continuar a lo largo del mismo mes, como parece demostrar el banquete del rey el 7 de Liliyatum. La interrelación del resto de los datos es insegura. La entrega del vestuario de ceremonia «*cuando Ishtar*» el 30 de Liliyatum y el 1 de NIN-biri (según dan noticia otros textos[38]) dejaría entrever —si no se considera un cambio de calendario de un año para otro— que la «introducción» era una ceremonia fastuosa de Ishtar celebrada en el palacio durante más de un mes. Aunque no puede aseverarse con certeza la sucesión de los actos que tendrían lugar durante la misma, es presumible que Ishtar sería sacada de su templo en los primeros días de Liliyatum y escoltada en procesión al palacio, en donde quedaría instalada para recibir culto privado durante algún tiempo. Es más que probable que, a lo largo de la «introducción de Ishtar» en el palacio, se practicasen sacrificios en honor de la diosa, se celebrasen banquetes en el jardín real, y se procediese a ungir de aceite su imagen en unas solemnidades a las que acudirían invitados del rey, normalmente altos dignatarios de confianza repartidos en tareas administrativas por todo el reino.

En este estado provisional de conocimientos no es seguro que encaje el momento de la «comida sagrada» de Ishtar, de la que se ignora si, dentro del calendario litúrgico, pertenecería al tiempo de la «introducción». La documentación sobre las fiestas de Ishtar permite pues recomponer parcialmente el calendario de los ritos oficiales esbozando la siguiente reconstrucción:

1 Liliyatum: banquete real y sacrificios (en los jardines del rey)
2 Liliyatum: «introducción» de Ishtar en el palacio y banquete-*zura'um* de Ishtar
7 Liliyatum: banquete real y sacrificios
30 Liliyatum/1 NIN-biri: distribución de trajes

Si esta reconstrucción es poco satisfactoria para conocer las fiestas de Ishtar en Mari durante el reinado de Zimri-Lim, menos aún se sabe respecto a las fiestas de la diosa en el reinado de su antecesor Yasmah-Addu[39]. En efecto, prescindiendo de las ceremonias de unción de aceite, un texto que da noticia de la fiesta *shurarum* de Ishtar en tiempos de Yasmah-Addu contiene una referencia sumamente escueta para la reconstrucción de las fiestas de la diosa durante el interregno asirio de Mari. Esta prueba pone de manifiesto, no obstante, el influyente poder de la reina Beltum en la organización de los cánticos que se entonaban en la *shurarum* de Ishtar. El dato muestra, una vez más, el control de la realeza sobre el culto oficial de la diosa en Mari. Pero, a diferencia de la «introducción», la fiesta *shurarum* se celebraba al parecer en el templo

38 ARMT XXII, 124:9 y ARMT XXIII, 228:20.
39 ARMT XXVI, 298:44.

de Ishtar, lugar en el que una de las máximas representantes del harén del soberano ostentaba grandes poderes y cierta capacidad organizativa.

Al hilo de los cantos que están en relación con el culto a Ishtar, una sola referencia complementaria de cantores que actúan en el templo de la diosa se documenta en el presunto «ritual hierogámico» que unía al rey de Mari con Ishtar[40].

TRANSACCIONES ECONÓMICAS Y CULTO A ISHTAR

Al margen de las prácticas religiosas, aunque dentro del culto oficial a Ishtar, se encuentran algunos textos de Mari que contienen breves referencias a transacciones económicas (fundamentalmente de metales) efectuadas con regularidad en el templo de Ishtar[41]. Algunos de estos documentos informan sucintamente de actividades económicas en relación con la diosa y con alguna de sus advocaciones locales, sin añadir indicaciones complementarias acerca del lugar en que aquellas operaciones se realizaban.

El hecho de que la rúbrica del soberano aparezca en algunos de estos documentos parece insinuar al palacio como oficina central en donde estas operaciones eran ordenadas, registradas y archivadas, en tanto que habitual centro administrativo de los bienes del templo.

Este material textual menciona siempre indirectamente a la diosa; el destino final del metal no se especifica con claridad en todos los casos, aunque podría pensarse que, al menos en algunos de ellos, las cantidades de metal iban dirigidas a Ishtar como obsequios en depósito. Sin embargo, ningún registro es claro en este sentido. En otros casos, en cambio, las transferencias de metal iban destinadas a la fabricación de objetos para acrecentar los tesoros y bienes muebles del templo de Ishtar. Esta información suele incluir la mediación de funcionarios en dichas operaciones; en aquéllas en las que se menciona sólo al templo de Ishtar, este mismo podría desempeñar, tal vez, el papel de institución garante de tales entregas.

La diferencia fundamental entre este grupo de textos y las ofrendas en metálico (vistas más arriba) estriba, básicamente, en que en estas operaciones el papel de la diosa queda relegado siempre a un claro segundo plano. Las cantidades de oro, plata, cobre y bronce eran escrupulosamente anotadas durante procesos de manufacturación, en los que el metal era considerado materia prima dirigida verosímilmente a la fabricación de objetos de culto. Éstos serían presentados ante Ishtar y empleados regularmente en diferentes actos litúrgicos. En una de estas transacciones, por ejemplo, se concretaban las cantidades de metal necesarias para la elaboración de ruedas de un carro de caballos que perteneció probablemente a Ishtar. Otro texto especifica que el destino final de la transferencia en metálico era la fabricación de objetos para la diosa. Dos de estos documentos indican la presencia del rey en la transacción, dato que evidencia el control regio sobre algunas de estas operaciones, especialmente sobre las transacciones de oro y plata relacionadas con el templo.

---

40 Vid. infra.

41 ARMT XXII, 204, I':20 y ss.; ARMT XXV, 304; 217; ARMT V, 28:34; referido a la Ishtar de Bishra, ARMT VII, 263 I:2. Para una discusión más detallada de algunos pasajes de este material vid. Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.5.

INVENTARIOS DE ISHTAR

En estrecha relación con las transacciones de metal a Ishtar, en las que la diosa aparece como mera referencia, otro grupo de documentos presenta a Ishtar desempeñando un papel de mayor relevancia, en la medida en que se le atribuye directamente la propiedad de diversas cantidades de objetos y de metales elaborados o en materia prima[42]. Ello se expresa frecuentemente bajo la fórmula: «*de Ishtar*», expresión que va acompañada en no pocos casos de detalladas anotaciones sobre el destino de la mercancía en procesos de reaprovechamiento y manufacturación.

Una mera distinción entre esta categoría de textos y las transacciones económicas vistas más arriba se basa, pues, únicamente en esa supuesta «propiedad de Ishtar», ya que los documentos relativos a los metales relacionados con la diosa no permiten establecer una diferenciación clara si no se contempla el papel de Ishtar en ellos.

Estos inventarios sólo contienen datos sobre Ishtar y sobre Ishtar de Irradan, una de sus más sobresalientes advocaciones en el reino de Mari. Los textos relativos a la Ishtar mariota enumeran fundamentalmente objetos de cobre, bronce, estaño y plata, mientras que las propiedades en metálico de Ishtar de Irradan comprenden mayoritariamente objetos de oro. Estas pruebas descubren, al menos en parte, las riquezas de ambas diosas y la importante consideración que la Ishtar de Irradan debió de tener en el panteón oficial y en el palacio, en la práctica el único hacedor y protector de las fortunas de las Ishtar locales.

Subyace en estos documentos una notable tendencia al inventariado de objetos elaborados, aunque en ocasiones también se cuentan pesos de metal destinados a la manufactura. Tanto los objetos elaborados como la materia prima podían dirigirse alternativamente a fundición o a otros procesos de fabricación.

Como en el caso de las transacciones, la presencia de funcionarios en la supervisión y control de las propiedades de Ishtar se constata con regularidad, procedimiento que era habitual en los mecanismos de control del metal. No todos los textos, empero, conservan pruebas en este sentido.

LOS TEXTOS RELIGIOSOS Y EL CULTO A ISHTAR

En un plano distinto al de la inmensa mayoría de los textos de Mari con información sobre Ishtar se encuentra un reducido número de documentos que aporta interesantes datos acerca de algunas manifestaciones religiosas de su culto oficial. Aunque estos documentos son de distinta entidad e importancia, su visión de conjunto permite comprender con mayor precisión el plano más estrictamente religioso de las actuaciones del culto oficial a la diosa en Mari.

En efecto, este grupo de textos refleja con mayor exactitud que la documentación alegada hasta el momento el ambiente religioso del palacio, encargado de mantener, por una parte, una devoción institucional por así decirlo, y por otra una relación privada con Ishtar. Destaca de todo este material el célebre «ritual de Ishtar», que representa un documento de enorme importancia, sin par aún en la literatura acadia, en el cual se suministra valiosa información acerca de un presunto ritual hierogámico entre el rey e Ishtar en el templo de la diosa en Mari.

---

42 ARMT VII, 88:9; ARMT XXV, 569; ARMT XXII, 229; sobre Ishtar de Irra-dan, ARMT VII, 4:9,13,<14>, <3'>,7'; ARMT XXV, 575; 673.

Las otras pruebas textuales son breves y parcas. Se trata de unas pocas cartas privadas que aportan desigual información acerca de la personalidad que se atribuye a Ishtar, así como de la relación que sostiene la diosa con determinados sectores del poder.

EL RITUAL DE ISHTAR

Este ritual[43] es sin duda uno de los textos más importantes desde el punto de vista religioso que ha proporcionado el archivo paleobabilónico de Mari. Escrito en cuatro columnas, contiene información acerca de una importante ceremonia oficial celebrada en el templo de Ishtar. Pero pese a los datos que suministra sobre dicha celebración, se ignora cuál habría sido su ubicación en el calendario litúrgico mariota.

El documento contiene abundantes aunque escuetos detalles sobre los actos que estructuraban la ceremonia. Al parecer, a excepción del rey de Mari, sólo el personal estrechamente vinculado al templo, sobre todo en el plano religioso y profesional, tenía acceso a la misma. La diosa era el centro gravitatorio de todos los actos que se ejecutaban, presididos en primera instancia por el rey en calidad de máxima autoridad teopolítica.

El ritual, como ya se señaló en su edición, conserva claras reminiscencias de la religión sumero-acadia. Sin embargo, es presumible también la existencia en él de particularidades de cuño sirio, que en cualquier caso resultan difíciles de identificar.

Quizás, en la primera fase de la celebración el texto podría hacer referencia a la consumación del rito del matrimonio sagrado o ***hierogamia***. El rey y una hieródula-sacerdotisa, que pertenecería al templo de Ishtar y que circunstancialmente encarnaría a la diosa, compartirían una noche amorosa en el lecho nupcial de Ishtar. Este acto escenificaba verosímilmente la unión de la ciudad de Mari (representada por el rey) y la diosa, que tendría el propósito de invocar con carácter renovado prosperidad y bienestar para toda la comunidad. El ritual, de aceptarse dicha interpretación del texto, sería el único testimonio en lengua acadia del rito sumerio de la hierogamia que atestiguaría su continuidad entre los semitas. Pero el texto no es suficientemente explícito en este punto. Al inicio del ritual se prescribe que: «*El rey, [por propia volunt]ad, se tenderá [en el l]echo de Ishtar ...*». Esta escueta expresión ciertamente no permite comprender con exactitud el contexto en que se ejecutaba dicho acto, pues, como ya han señalado con escepticismo algunos autores, ninguna palabra sugiere aquí propiamente la celebración de un ritual de unión carnal o de «fecundidad».

Aunque no se especifica en ningún momento, la celebración podría alargarse quizás durante 3 ó 4 días como ocurre en numerosos rituales hurro-hititas que recogen fiestas mensuales en honor de Shaushga, la Ishtar hurrita.

El primer día de la celebración se cumplimentaba con el acto clave en el que el rey, verosímilmente tras la ejecución de una libación ante la diosa, continuaba los ritos «en el templo de Ishtar» en donde, según su deseo, se tendía en el lecho de la diosa. Los actos continuaban a la mañana siguiente, verosímilmente en una segunda fase del ritual. El rey, desde muy temprano, disponía el banquete de Ishtar y hacía purificar su templo. La diosa Ningizippara, vinculada al culto local de Ishtar, está presente en esta parte del ritual. Una participación directa «pseudopopular» se pone de manifiesto mediante la intervención de algunos sectores de traba-

43 Dossin, 1938b; una nueva versión en castellano de este texto ofrece Durand en: Mander-Durand, *Mitología y Religión*, pp. 284-285; incluyendo discusión filológica de algunos de sus pasajes, cf. también Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.7.1.

jadores y artesanos que, muy probablemente, pertenecerían a la unidad económica y productiva del templo en cuya representación actuaban. Tras la actuación de éstos, en una ulterior etapa de la ceremonia, se disponían nuevas ofrendas ante la diosa.

Probablemente en un tercer día podría iniciarse una nueva fase de la celebración. La intervención de otras divinidades de Mari era seguramente uno de los momentos más vistosos de esta parte del ritual, pues un cortejo de dioses marchaba en procesión desde sus templos hacia el templo de Ishtar, y sus emblemas divinos se colocaban a izquierda y derecha de la diosa. Como ya se ha señalado, el rey presidía activamente los actos en calidad de máxima autoridad político-religiosa, pues a él se asociaba directamente el misterio de la celebración y de él dependía la fortuna de la ciudad ligada a este ritual. La reina de Mari, sin embargo, nunca es mencionada.

El personal del culto que participa en los actos de este ritual es muy variado. Es presumible dentro del mismo la existencia de una rígida jerarquización de funciones, que separaría los diferentes rangos de oficiantes en sus respectivas actividades. Al parecer, el grupo más activo era el de los cantores de culto, cuya intervención estructuraba el desarrollo de la mayor parte del ritual. Uno de ellos entonaba en solitario un cántico en honor del antiguo dios sumerio Enlil. Por su parte, los oficiantes *girsiqqu* parecen tener la sola función de escoltar al rey mientras éste presidía los actos.

Un catador, un charlatán/malabarista y algunos luchadores cumplían una misión en el ritual que queda sin explicitar. Ésta consistiría probablemente en una demostración de sus habilidades. Acróbatas o danzantes de culto ejecutaban asimismo una danza tras la intervención de aquéllos, mientras sonaba uno de los cánticos. A continuación era el turno de las sacerdotisas *kapisatu*, de las que tampoco se ha conservado el contenido de su actuación. Es posible que realizasen también algún tipo de acto visual. Por su parte, las seis limpiadoras de una (ante)cámara, que intervienen con posterioridad cuando se interpretaba un nuevo cántico, se encargarían de purificar dicha estancia del templo, que estaría probablemente en estrecha relación con determinados actos que seguían a continuación. Finalmente, el sacerdote *luhshû* ejecutaba sendas libaciones de agua ante Ishtar, Shamash y la cortina sagrada.

Los sacerdotes y los ungidores, por último, estaban a las órdenes de un máximo oficiante respectivamente, que realizaba asimismo una nueva libación de agua: el primero de los sacerdotes ante Ishtar y el primero de los ungidores ante la cortina sagrada.

Diferentes cánticos corales estructuraban, como se ha indicado, buena parte de la celebración. Tras la procesión de divinidades en dirección al templo de Ishtar, y una vez que el rey, ataviado con el *lulumtum*, había ocupado el lugar más sobresaliente de la ceremonia, se entonaban el URU.AMMA.ISH(?)-RU(?)-BI y el I.GI.IT.TE.EN DI.BA.[...]. El ANNUWASHE, cantado a continuación, revestía mayor solemnidad, ya que el rey había de ponerse en pie. Casi al mismo tiempo, una sola voz cantaba el ER.SHE.MA.SHE dedicado a Enlil, mientras actuaban sucesivamente varios grupos de oficiantes. El GI.DU GI.DU, a continuación, daba paso a las limpiadoras de la (ante)cámara.

La primera línea de la columna IV del texto podría hacer referencia a un nuevo cántico, justo cuando tenía lugar la intervención del sacerdote *luhshû*. Por último, el cántico MU.GI.IM MU.GI.IM cerraba el acto con la entrada en escena de los sacerdotes y los ungidores.

La cortina sagrada, que posiblemente rodeaba la *cella* en donde se encontraba la estatua de Ishtar, inspira una importante veneración a lo largo del ritual. El sacerdote *luhshû* liba agua tres veces ante ella, al igual que hace ante Ishtar y Shamash, y lo mismo sucede con el primero de

los ungidores. Ningún detalle es revelado acerca de su simbolismo en la celebración. Parece evidente, no obstante, que se trata de un elemento sacralizado, común en todos los templos del antiguo Oriente, porque ocultaría los actos considerados más importantes del ritual.

CARTAS PRIVADAS RELATIVAS AL PODER DE ISHTAR

Cuatro cartas de la época de Yasmah-Addu y de Zimri-Lim proporcionan interesantes datos acerca de las creencias en el poder maléfico y protector de Ishtar.

Por una parte, una carta de Ishtar de Nenet a Zimri-Lim[44] constituiría, por así decirlo, el paradigma de la relación directa entre el soberano y la divinidad, en la cual la diosa dirige un mensaje personal al rey. Por otra, unas pocas cartas ordinarias[45] que pertenecen a la correspondencia oficial del palacio contienen interesantes referencias acerca del poder de Ishtar, aunque de distinta naturaleza entre sí. Se trata de breves invocaciones y presagios que ilustran de forma parcial respecto a la fe en el poder de la diosa para fomentar tanto la prosperidad como la desgracia en el género humano.

En su conjunto, estos documentos permiten vislumbrar importantes aspectos de la personalidad de Ishtar en el marco de la devoción privada y oficial. El poder de la diosa parece revertir principalmente en beneficio y protección de la realeza (aunque, por extensión, también del reino) en momentos de especial trascendencia para Mari. Un bello y elocuente ejemplo lo protagoniza la Ishtar de Nenet, cuyo aspecto guerrero se pone de relieve al capitanear la defensa de Mari contra Elam. Al menos, el oráculo con instrucciones bélicas que esta diosa dirige en dicha ocasión al soberano pone en evidencia su papel como tutora del rey de Mari. En este sentido, es posible que Ishtar de Nenet pudiera haber retenido cierto status como divinidad dinástica de la estirpe de Zimri-Lim, estando estrechamente vinculada al poder político y religioso desde los tiempos de sus antecesores Yaggid-Lim y Yahdun-Lim.

Por otro lado, algunas invocaciones al apoyo de Ishtar o de alguna de sus formas locales para proteger al soberano, su vida próspera y su bienestar, manifiestan asimismo la estrecha relación de la diosa con el poder regio. Además, por interés particular, los soberanos de Mari transmitían a veces el encargo de presagios a adivinos para que, de forma privada, investigaran la voluntad y el poder atribuido a Ishtar en determinadas situaciones de inseguridad o incertidumbre.

ISHTAR EN LAS LISTAS DE DIOSES

Un género independiente de los textos de Mari lo constituyen las listas de dioses. Se distinguen del resto del material textual porque contienen únicamente nombres de divinidades a las que, generalmente, suelen acompañar asignaciones de animales para ser inmolados en sacrificios practicados en su honor. Se conservan varios ejemplares de estas listas que pertenecen a diferentes épocas de la historia de Mari. Presumiblemente, estas series citan a la mayoría de los dioses que formaron el panteón mariota desde la época presargónica hasta el periodo paleobabilónico.

---

44 ARMT XXVI, 192:15 y ss.

45 ARMT X, 103, cf. Römer, 1971, p. 16; ARMT X, 1; sobre este texto cf. también Durand, M.A.R.I. 4 (1985) p. 433 n. 237 y la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.7.2.§3; ARMT XXVI, 83.

La diferente cronología de este material obliga a distinguir tres grupos de series de dioses: 1) la lista de finales del dinástico primitivo, hacia 2500-2400 a. de C.[46], 2) las listas de la época de los Shakkanakku o «gobernadores militares» en torno a 2000[47] y 3) las listas paleobabilónicas hasta aproximadamente 1760 a. de C.[48].

Estas listas han sido consideradas en la historiografía de Mari como diversas representaciones del panteón local; la mayoría de ellas refleja las actividades del palacio en el sostenimiento del culto oficial de los dioses venerados tanto en la ciudad de Mari como en su entorno más cercano. Es interesante destacar que las advocaciones locales de otras divinidades más alejadas (como por ejemplo las formas de Ishtar) no suelen aparecer en estas listas, a excepción de los ejemplares más antiguos.

Aunque existe una sintonía evidente entre varias listas con respecto a la posición preeminente de Ishtar en la sucesión de teónimos, algunas series colocan a la diosa en lugares menos relevantes, evidenciando que no todas las series siguen un orden canónico. Probablemente, estas diferencias en la posición de Ishtar y de algunas de sus advocaciones son consecuencia de distintos criterios de redacción. Parece pues claro que unas listas y otras no reflejan en la misma medida el peso específico de los dioses en la religión local.

Puesto que los criterios de redacción y la posición de Ishtar en las listas de dioses son variables, no es presumible que, como se ha avanzado, pueda inferirse con claridad una organización canónica del panteón de Mari a través de este material. Sin embargo, un cierto orden canónico en la sucesión de divinidades podría ser, quizá, el que siguen las listas del periodo de los Shakkanakku y una lista paleobabilónica, las cuales sitúan a Ishtar en primer término. Por su parte, la célebre «Lista del Panteón», también de la época paleobabilónica, coloca a las formas de Ishtar, sin tener en cuenta advocaciones ocultas bajo otros nombres, en distintas posiciones, a saber: Ishtar del palacio en tercera posición e Ishtar (de Mari) en décimoséptimo lugar; esta sucesión contrasta con el orden «canónico» de las listas citadas más arriba.

En vista de estas pruebas, una valoración del lugar que ocupa Ishtar en estas series en relación proporcional con su importancia real en la religión local y en el panteón parece aún sumamente discutible.

EL PERSONAL DEL CULTO

La documentación del archivo de Mari sobre el personal consagrado al culto de Ishtar es sumamente parca. Tan sólo se han conservado alusiones a los sacerdotes de Ishtar, e informaciones sobre la práctica de algunos reclutamientos forzosos de personas para ser puestas al servicio de la diosa[49].

---

46 Texto: T.66, cf. Parrot, Syria 41 (1964) p. 8 fig. 2; Charpin, 1987 p. 73 n° 8; cf. también para su datación W. G. Lambert, 1985, p. 531.

47 T.142, cf. Syria 42 (1965) p. 17; Dossin, 1967b; sobre los problemas de lectura e interpretación de esta lista cf. la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.8.2).§2; sobre la segunda lista vid. M. Lambert, 1970b; Mander-Durand, *Mitología y Religión*, pp. 212-213; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.8.2).§3.

48 ARMT XXIV, 263; Talon, 1980; W. G. Lambert, 1985, p. 529; un estudio de esta lista en el contexto de la tradición de Mari se encuentra en Mander-Durand, *Mitología y Religión*, pp. 167-212; la segunda lista en Dossin, 1950; Edzard, 1967, pp. 60 y ss.; W. G. Lambert, 1985, pp. 525-528; Mander-Durand, *op. cit.*, pp. 213-221. Cf. también en este grupo W. G. Lambert, "A List of Gods' Names found at Mari", *Miscellanea Babylonica, Fs. M. Birot*, París 1985, pp. 181-189.

49 No obstante, ver más arriba la argumentación sobre *El ritual de Ishtar*.

EL CULTO PERSONAL

El culto personal a Ishtar en Mari esta documentado en inscripciones votivas y dedicatorias que abarcan desde mediados del III milenio hasta comienzos del II milenio a. de C., en tiempos de la dominación asiria sobre la ciudad del Éufrates medio. Este material textual abarca pues, aproximadamente, desde el Dinástico arcaico hacia 2600 a. de C. hasta el virreinado de Yasmah-Addu. Ninguna inscripción de este tipo se documenta en tiempos de Zimri-Lim.

En la fase presargónica, estatuas que representaban a reyes y altos dignatarios en actitud piadosa, así como objetos y vasos votivos fueron dedicados a las tres formas de Ishtar veneradas en Mari: INANNA.ZA.ZA, Ashtarat e INANNA.NITA[50]. La práctica totalidad de estos exvotos contienen dedicatorias personales que demuestran la existencia de un importante culto privado a las tres advocaciones de Ishtar durante este periodo. Esta práctica de culto intimista se diferencia netamente del culto oficial, de cuya responsabilidad se encargaba exclusivamente el palacio.

Los exvotos más antiguos constituyen una variada estatuaria masculina que representaba, de forma más o menos realista, a los donatarios; la inmensa mayoría de estas dedicatorias pertenecen a funcionarios del palacio y de los templos de Mari, así como a miembros de la familia real. El mayor número de donaciones se halló en el templo de INANNA.ZA.ZA, cuya popularidad debió de ser considerable ya en la Mari presargónica.

En el periodo de los «gobernadores militares» las dedicatorias personales a Ishtar[51] incluyen maldiciones contra quien destruya la estatua o inscripción, invocando el poder maléfico y destructor de la diosa. La inclusión de maldiciones constituye un fenómeno nuevo en el *genus literarium* de este tipo de documentos, y expresa la estrecha relación de Ishtar con los donantes al mostrar una reorientación oficialista de este tipo de culto.

Más tarde, en el periodo paleobabilónico, el culto personal a Ishtar[52] adquirió una nueva inspiración que evidencia un giro en las concepciones religiosas de la realeza y de la oligarquía mariota. Se produce, en efecto, una nueva manifestación en la interpretación del culto personal. Se generalizó, al parecer, la práctica de las ofrendas personales de objetos sagrados estrechamente relacionados con el culto a la diosa. Timbales de bronce, figuras de león y bolsas de plata constituyen algunos de los regalos votivos que en esta época se presentaban a Ishtar. Además, los textos relativos al culto personal durante este periodo muestran una exaltación del carácter belicoso de Ishtar, lo que representa una novedad con respecto a las fases anteriores. Sin embargo, superando estas diferencias, este material ilustra igualmente, como en la época presargónica y en la fase de los Shakkanakku, acerca de la actitud piadosa y privada del poder regio y de las clases sociales más pudientes de Mari hacia la diosa.

LAS ADVOCACIONES DE ISHTAR

Muchas diosas de Mari designadas con apelativos de lugares y de aspectos locales relacionados con su culto ocultan sin duda diversas formas de Ishtar. Al margen de estas diosas, cuyo análisis e interpretación se ven aún dificultados por una considerable ambigüedad, la documen-

50 Un tratamiento de este material, con amplia bibliografía y discusión, puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.10.1.1).

51 Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.10.1.2).

52 Este material, con bibliografía y discusión, puede encontrarse asimismo en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.10.2.

tación textual permite conocer numerosas advocaciones de Ishtar veneradas en Mari desde la fase presargónica hasta el periodo paleobabilónico.

El culto a INANNA.ZA.ZA, Ashtarat e INANNA.NITA se documenta en la ciudad del III milenio en tres templos independientes cercanos al palacio[53]. Esta adoración simultánea de las tres formas de la divinidad no se volvió a repetir en la historia de Mari tras la visita de Sargón I de Acad. Sobre el templo de INANNA.NITA se edificó posteriormente el templo de Ishtar, lugar en el que la diosa fue venerada por los Shakkanakku y por la dinastía de Yaggid-Lim.

En el periodo presargónico se atestigua además la veneración de Ishtar de Sarbat e Ishtar-qisat, nombres que quizá podrían designar a la misma diosa[54]. Otras formas locales de las que se tiene noticia en este periodo son Ishtar de Pabaka e Ishtar de Abba.

De la época de Ur III la información textual sólo ha conservado datos sobre Ishtar (de Mari) e Ishtar de Sarbat. Las pruebas textuales de este periodo, aunque escasas, presentan una realidad esencialmente nueva. En efecto, tras la destrucción de los templos presargónicos de INANNA.NITA, Ashtarat e INANNA.ZA.ZA por Sargón I de Acad, sólo se reconstruyó, al parecer, como se ha señalado, el templo de INANNA.NITA, que pasó a ser desde entonces el único templo de Ishtar en Mari. Esta situación fue heredada verosímilmente por los Shakkanakku, cuyos textos sólo atestiguan el culto a Ishtar (de Mari) y a Ishtar de Sarbat: Ishtar (de Mari) aparece en las inscripciones de los Shakkanakku Iddin-El y Puzur-Ishtar respectivamente, así como al comienzo de una lista de divinidades de esta época. Por su parte, Ishtar de Sarbat designa probablemente a la diosa homónima de los textos presargónicos. Se documenta sólo en una lista de divinidades de esta fase, lo que parece indicar que podría haber seguido perteneciendo al panteón oficial de Mari en esta época.

Por otra parte, la fase paleobabilónica documenta una considerable extensión del culto a Ishtar por todo el Éufrates medio hasta la destrucción de Mari en tiempos de Zimri-Lim. Varias son las advocaciones de Ishtar conocidas en esta época: Ishtar de Mari, Ishtar del palacio, Ishtar de Irradan, Ishtar de Bishra, Ishtar-diritum, Ishtar de Nenet, Ishtar de Nubtum, Ishtar de Ashmat, Ishtar de Isharlim e Ishtar de Tuba.

La Ishtar del palacio recibía culto exclusivo del rey y de su familia. Su estatua debió albergarse en alguna capilla dentro del complejo palaciego. Aparece en unos pocos textos recibiendo ofrendas de animales, y en la «Lista del Panteón» tiene asignada una ofrenda sacrificial.

Ishtar (de Mari) es verosímilmente la misma diosa venerada en tiempos de los Shakkanakku. Aparece en muchos textos del archivo paleobabilónico en contextos de sacrificios, de ofrendas de diferente categoría, en transacciones, inventarios y en textos religiosos. De todo este material, que representa las actividades del culto oficial en su honor ordenado desde el palacio, es digno de destacar su papel en determinadas fiestas del calendario litúrgico mariota. Esta diosa es probablemente la referida en el célebre «ritual» celebrado en su templo. Otros textos señalan que las fiestas de Ishtar (de Mari) tenían lugar durante el mes de Liliyatum, en cuyos primeros días se celebraba un banquete real y determinados sacrificios en los jardines del rey. A ellos estaban invitados altos dignatarios del estado y personajes influyentes de la sociedad de Mari. Después se celebraba la ceremonia de la «*introducción*» de la diosa en el palacio, acto que se acompañaba del banquete *zura'um*. Los días siguientes se celebraban actos aún poco conocidos.

53 Cf. Parrot, MAM I, pp. 12-41; id., MAM III.

54 Cf. en este sentido Gawlikowska, 1980, p. 28; Steinkeller, OA 23 (1984) p. 35; Gelb-Kienast, 1990, p. 7 n. 7; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.11.1).§5.

Nuevos banquetes reales y sacrificios antecedían a una enigmática distribución de trajes entre en 30 de Liliyatum y el 1 de NIN-biri. Si estos actos tenían alguna relación con el «ritual de Ishtar», o incluso con la fiesta *shurarum* del templo de Ishtar, conocida por un texto de la época de Yasmah-Addu, es, por el momento, difícil de determinar.

Ishtar de Mari encabeza una lista de dioses paleobabilónica que parece seguir los cánones de los ejemplares de la epoca de los Shakkanakku. Esta posición parece otorgarle en efecto un papel de primer orden en el culto oficial. Sin embargo, en la lista del así llamado «Panteón» Ishtar (de Mari) ocupa un lugar modesto.

Su relación con la realeza debió de ser bastante estrecha en tiempos paleobabilónicos. El interregno asirio de Mari documenta de hecho inscripciones reales que atestiguan el culto personal que Shamshi-Adad I y Yasmah-Addu le profesaron. En estos textos Ishtar adquiere una caracterización guerrera especialmente vinculada a los reyes. Por otra parte, aunque la época de Zimri-Lim no ha conservado documentos de este tipo, la estrecha relación de Ishtar con su dinastía debió ser asimismo muy estrecha, pues así parece confirmarlo el célebre mural de la «Investidura» del rey de Mari por Ishtar encontrado en la sala 106 de su palacio.

Ishtar de Irradan es conocida por numerosos textos de la época paleobabilónica. Su culto alcanzó especial relevancia durante la fase del dominio asirio en Mari en tiempos de Yasmah-Addu. En efecto, en las listas de ofrendas de aceite Ishtar de Irradan recibe raciones junto a Ishtar (de Mari). Su culto se localizaba en Ekallâtum, donde fue probablemente una de las grandes figuras del panteón local.

Ishtar de Bishra aparece en los textos de Mari asociada a las ciudades de Suprum y Mishlan, que se encontrarían tal vez no lejos de Terqa, al norte de Mari. Esta diosa podría evocar quizá a una Ishtar venerada en la gran montaña sagrada de Bishri, conocida ya en tiempos de Ur III[55]. La localización de este lugar es incierta, aunque algunos autores han situado Djebel Bishri al oeste de Terqa. Prueba del habitual culto oficial a esta diosa en Mari es que recibe varias ofrendas de animales en algunos textos de este archivo. Además, una transacción económica recoge una venta de cebada de su propiedad, y un texto indica el reclutamiento de dos personas a su servicio.

Ishtar diritum es una forma local de Ishtar venerada en la ciudad de Dir, situada probablemente no lejos de Mari[56]. Esta diosa aparece solamente en una lista de divinidades de la época paleobabilónica siguiendo a Ishtar. Por otra parte, es probable que una diosa llamada genéricamente «Diritum» (en acadio: «la de Dir») en muchos otros textos de este archivo no se refiera a otra diosa que a esta Ishtar diritum.

Ishtar de Nenet está también insuficientemente documentada en el archivo de Mari. Algunas ofrendas de aceite se le ofrecen en un texto. Es precisamente esta advocación de Nenet la que remite una carta a Zimri-Lim expresándole su apoyo y dándole instrucciones tácticas en el momento de la invasión elamita[57]. Ello parece caracterizar su figura como potencial diosa guerrera y defensora de la dinastía de Zimri-Lim. Algunos autores han planteado la posibilidad de que Nenet sea identificable con Nínive.

---

55 Vid. RA (1912) p. 57; en relación con este topónimo cf. también ARMT XXI, p. 18 n. 4; W. G. Lambert, 1985, p. 527 n. 3; Mander-Durand, *Mitología y Religión*, p. 208.

56 En este sentido cf. Oliva, 1994; Cagni, 1995, pp. 31-32, 64, 74, 119-120; de otra opinión, sin embargo, Durand, en Mander-Durand, *Mitología y Religión*, pp. 169-171.

57 Cf. también en este sentido, Cagni, 1995, pp. 53-54, 120.

Sobre Ishtar de Nubtum se poseen sólo referencias de un texto que lista trajes *sahhum* asignados a varias divinidades. Dado su epíteto, si esta diosa tenía alguna relación epifánica con las abejas como carácter distintivo de su culto local es por el momento incierto.

Ishtar de Ashmat e Ishtar de Isharlim son sólo conocidas por un texto que registra asignaciones de cantidades de plata para ambas diosas. Es posible que las dos villas (si es que los términos Ashmat e Isharlim son efectivamente topónimos) se encontrasen en las cercanías de Mari.

Por su parte, Ishtar de Tuba es conocida por dos textos económicos que mencionan los sacrificios de la reina en su residencia real «*a la lanza de Ishtar de Tuba*», en el año en que Zimri-Lim reconquistó Ashlaka. Es posible que dicha advocación de Ishtar tuviera especial fama en el Éufrates medio.

5. El CULTO EN ALALAH

Los textos acadios de Alalah son de suma importancia en el contexto histórico de la Siria antigua, porque permiten vislumbrar la complejidad religiosa y cultural que caracteriza la región noroccidental siria en la primera mitad del II milenio a. de C.

Amoritas o semitas occidentales y sobre todo hurritas (en virtud de la cantidad de antropónimos hurritas atestiguados en este archivo especialmente en su estrato IV), integraron la sociedad de este emporio del norte de Siria y de sus alrededores. Situada a orillas del bajo Orontes al oeste de Alepo, Alalah fue uno de los escenarios de encuentro de ambas etnias que constituyeron la población mayoritaria de esta región durante la primera mitad del II milenio. Esta confluencia étnica acuñó una identidad cultural rica y diversa, caracterizada, entre otros factores, por diferentes ideas y creencias religiosas. Al menos dos lenguas, dos panteones y dos formas de Ishtar (la Ishtar hurrita era designada con el nombre de Shaushga) compartieron la ciudad y constituyeron una sociedad híbrida enormemente interesante.

La datación arqueológica de Alalah ha permitido trazar, junto con la información textual allí rescatada, una reconstrucción aproximada del contexto histórico y de las relaciones de influencia en las que la ciudad y su entorno se vieron envueltos. El grueso del material epigráfico procede de dos de los niveles de excavación de Alalah datables respectivamente entre comienzos y mediados del II milenio a. de C. El nivel más antiguo, el nivel VII, corresponde al siglo XVII a. de C., cuando la ciudad se encontraba bajo la influencia directa de Alepo, capital del reino amorita de Yamhad, contemporáneamente a Abi-Eshuh de Babilonia. De esta época y de su archivo procede la práctica totalidad de la documentación sobre el culto oficial a Ishtar en Alalah. El segundo periodo, hacia 1500 a. de C., corresponde al nivel IV de excavación, durante el cual Alalah formaba parte del reino hurrita norsiromesopotámico de Mittanni. Esta época se caracteriza por una presencia mayoritaria del elemento hurrita en la ciudad, y presumiblemente también en la región, como demuestran los textos encontrados en dicho nivel.

La información textual relativa a Ishtar en los dos archivos (VII y IV) de Alalah es sumamente parca. Las referencias se limitan estrictamente al ámbito urbano, y nada revelan, a diferencia de otros lugares, acerca de la situación y extensión del culto a esta diosa en el entorno cercano. Los textos administrativos contienen en general información sumamente lacónica, y los contextos que citan a la diosa tampoco permiten articular una clasificación de las fuentes por

ejemplo al estilo de Mari, aunque, como allí, el grupo más homogéneo de la documentación lo constituyen las ofrendas.

Por otra parte, los antropónimos teóforos de este archivo indican que el nombre «Ishtar» admite simultáneamente una triple lectura, a saber: Ishtar, Shaushga e Ishhara, diosa esta última estrechamente ligada a Ishtar sobre todo en la época paleobabilónica. Esta particular «trinidad», por así decirlo, bajo el nombre «Ishtar» en los nombres propios de Alalah caracteriza de manera singular el complejo perfil de la diosa en esta parte del norte de Siria, y no sólo desde la perspectiva de la devoción popular, sino también desde el punto de vista del culto oficial. Aunque la mayoría de estos nombres de persona teóforos son de origen hurrita, también se atestiguan con regularidad nombres amoritas o semítico-occidentales.

ISHTAR EN LA POLÍTICA

Como en otros lugares de la Siria antigua, el papel que parece tener «Ishtar» en Alalah VII es el de una diosa protectora del poder real. Representada en un texto[1] en su aspecto belicoso en posesión de la lanza, su carácter de patrona de la ciudad queda demostrado por el hecho de que Yarim-Lim, al acceder al trono de Alalah, dedica una estatua de sí mismo en el templo de «Ishtar». La diosa aparece acompañada en dicho texto por las otras dos grandes deidades del panteón local, a saber: el dios del clima y Hebat quienes, junto con «Ishtar», componen la tríada divina de la ciudad.

Las tres divinidades son invocadas para castigar de forma ejemplar a un virtual transgresor del *status quo* establecido por los reyes de Alepo. Al parecer, su objetivo era consolidar, con el apoyo de dichos dioses, un circunstancial equilibrio político alcanzado en el estado de Yamhad. Al poder vengativo de «Ishtar» se demandaba, en caso de desestabilización política, una intervención decisiva; su poder en el plano sexual, conocido asimismo en Mesopotamia, podía también ponerse de relieve en este tipo de invocaciones, en la medida en que se le pedía ejerciera su poder para «cambiar el sexo» del presunto desestabilizador.

SACRIFICIOS Y OFRENDAS A «ISHTAR»

Los datos relativos a sacrificios y ofrendas destinados a «Ishtar» proyectan escasa luz acerca del culto oficial practicado a la «Señora de Alalah». Todas las pruebas reunidas corresponden al nivel VII de excavación, de modo que la información textual sincroniza esta práctica del culto oficial sólo en este periodo.

Importantes celebraciones en honor de «Ishtar»[2] con ofrendas sacrificiales tenían lugar generalmente durante el mes de Hiarum, nombre que, al parecer, designaba también un tipo de sacrificio especialmente popular en el norte de Siria y Mesopotamia[3].

Otras ofrendas y sacrificios de animales a la «Ishtar» de Alalah podían estar patrocinados por ciudades vecinas. La gran popularidad de «Ishtar» de Alalah en una amplia franja del norte de Siria podría explicar, en este sentido, que la ciudad de Emar enviase en una ocasión 29 ovejas

1 *Al. T.* *1; Na'aman, 1980; ulterior bibliografía y discusión pueden encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.6.1.

2 Como atestigua, por ejemplo, *Al. T.* *346.

3 Sobre este particular vid. un *status quaestionis* (con bibliografía) en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.6.2.

a su templo de Alalah para un sacrificio *hiari* en su honor[4]. Esta práctica pudo ser habitual en las manifestaciones del culto exteriores dirigidas a dicha diosa.

Las ofrendas a «Ishtar» procedentes del palacio de Alalah[5] se componían en general de cantidades variables de cebada y de trigo-emer, y eran presentadas en los meses de Ekina, Hiarum y Utithe respectivamente. Las ofrendas del mes Hiarum eran, al parecer, las más cuantiosas y se ofrecían a la diosa verosímilmente en su templo.

RETRIBUCIONES AL TEMPLO DE «ISHTAR»

Como en la Mari paleobabilónica, aunque en menor escala, los documentos de Alalah que atestiguan retribuciones al templo de «Ishtar» dejan entrever una estructura concreta de organización del culto oficial, así como algunas claves relativas al funcionamiento de la administración de su templo.

Un contrato de venta a Ammitakum[6], gobernador de Alalah, estipula, en caso de incumplimiento del trato, el pago al templo de «Ishtar» de una cantidad de oro y plata equivalente al precio de compra de la operación en cuestión. Es interesante destacar de este texto que entre los testigos que avalan la transacción figura el sacerdote de «Ishtar», quien verosímilmente ratifica la condiciones del trato como representante legal del templo. Además, este documento pone de relieve la función administrativa del templo de «Ishtar», en tanto que institución garante del cumplimiento de contratos legales, que podría limitarse quizás a operaciones de altos dignatarios de la ciudad. Esta función de supervisor oficial de determinadas relaciones económicas privadas es no obstante difícil de enjuiciar, ya que se ignora si el templo de «Ishtar» sería depositario simbólico de la custodia de dichas sanciones, o bien percibiría en propiedad una parte (o el total) de la cantidad estipulada.

Otros documentos[7], aunque sólo con seguridad puede aducirse uno de ellos[8], atestiguan la cesión de determinadas cantidades de plata en vasos de pesos variables al templo de «Ishtar». El texto 127 de este archivo, por ejemplo, especifica una donación de 708 siclos de plata de Yarim-Lim, rey-gobernador, al templo de «Ishtar», lo que prueba el sostenimiento oficial de dicho edificio por parte de la administración central. Otros 1800 siclos de plata *«del templo de Ishtar»* quedan no obstante bajo custodia de Yarim-Lim, dato que evidencia el estrecho control administrativo del templo de «Ishtar» por parte del palacio de Alalah.

Parece, pues, claro que la administración del templo y control de los bienes y propiedades de la diosa se ejercían desde la residencia real, circunstancia que sintoniza con la información que suministran las ofrendas al así denominado «templo-fortaleza» de «Ishtar», provenientes asimismo del palacio[9].

Es probable que los vasos de plata con nombres hurritas listados en el texto 366 de este archivo fuesen vasos sagrados, cuyo destino era su depósito en algún lugar del templo, aguardando quizá ser utilizados en determinados rituales dedicados a la diosa. Prueba de semejante hipótesis sin embargo no existe.

---

4 *Al. T.* *348.

5 *Al. T.* *242:14, *Al. T.* *243:9,13; *Al. T.* *269:11,44.

6 *Al. T.* *61.

7 Como por ejemplo *Al. T.* *366.

8 *Al. T.* *127.

9 *Al. T.* *243:9,13; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.6.3.§2.

En estrecha relación con lo expuesto anteriormente, aunque sin representar donaciones propiamente dichas al templo de «Ishtar», otro texto de Alalah[10] registra una cuenta de 250 siclos de plata, una parte de la cual, que alcanzaba 190 siclos, pertenecía a «Ishtar». La custodia de dicha suma era responsabilidad de un alto dignatario y sacerdote de la corte.

UN JURAMENTO POR «ISHTAR»

El texto 126 del archivo de Alalah fue considerado un «texto religioso», en virtud del juramento que en él Yarim-Lim expresa al dios del clima y a «Ishtar», quizá con motivo de su coronación en Alalah ascendiendo al templo de «Ishtar».

Este documento es de gran interés para el estudio de la diosa en Alalah, puesto que ofrece nuevos datos en relación con su culto oficial. El contexto insinúa verosímilmente una atmósfera hurrita, por el hecho de utilizar términos hurritas para designar tipos concretos de sacrificios y objetos implicados en la acción. El texto comienza manifestando la relación directa de Yarim-Lim con el dios del clima y con «Ishtar», al elevar, como «Grande» de la ciudad, un juramento junto a su hermano por ambas divinidades. En unión con Hebat, el dios del clima e «Ishtar» formaban, como ya se ha señalado, la tríada divina de Alalah y eran, como se vio más arriba, el apoyo religioso principal del poder regio. Según el citado texto, el juramento por el dios del clima e «Ishtar» queda dañado en algún momento por una falta o delito grave que precisa urgente enmienda para aplacar la ira de «Ishtar». Yarim-Lim tiene al parecer implicación directa en el asunto, si bien ésta no queda del todo explicitada. La versión de la trascendencia del problema que ha ofrecido algún estudioso parece bastante verosímil: tras el juramento por el dios del clima e «Ishtar», Yarim-Lim ha cometido faltas contra el gobernador, su hermano, a consecuencia de lo cual se habría producido dicha infracción[11]. El texto se estructura a continuación en tres series de ofrendas sacrificiales claramente distinguibles entre sí:

En primer lugar, se describe un sacrificio oficiado por un sacerdote cuya ceremonia parece revestir gran importancia. En ella se empleaban algunos animales, mayoritariamente aves (como era habitual en el culto a Shaushga) y una gran cantidad de vasos de ritual de distintos tipos. El papel de Yarim-Lim en este contexto no es claro aunque, en este sentido, se ha apuntado la posibilidad de que el texto pudiese reflejar la ordenación durante su coronación de una ofrenda póstuma[12]. Esta hipótesis, dada la inexistencia de paralelos, sería no obstante excepcional en relación con el culto de Ishtar en Siria.

Cumplimentado el primer sacrificio, se oficiaba a continuación el sacrificio *azazhu*, el cual era de crucial importancia para la purga de la falta, como demuestra expresamente un pasaje del texto en sus líneas 24 y siguientes:

> *«Si el sacrificio* azazhu *realizas, habrá paz en casa del hombre. Si no lo realizas por el juramento de «Ishtar», el dios del clima te entregará en manos de tu enemigo».*

10 *Al. T.* *369.

11 En este sentido, por ejemplo, Na'aman, 1980, p. 213 n. 23 b.

12 Wiseman, *Al. T.*, p. 63.

Al igual que el primer sacrificio, el *azazhu* precisaba la utilización de corderos y cabras. Destaca no obstante el empleo de gran número de aves, dato que, como en el caso anterior, podría insinuar una estrecha conexión con los rituales hurritas de Shaushga[13].

El texto registra finalmente una ofrenda personal que podría atribuirse al propio Yarim-Lim. El rigor y limpieza con que había de efectuarse cada acto ritual queda expresamente indicado en las últimas líneas del texto, a fin de que los ritos surtan el efecto deseado.

«ISHTAR», SEÑORA DE LA CIUDAD

Procedente de una etapa posterior al periodo paleobabilónico de Alalah, la estatua de Idri-mi, que fue hallada en el nivel III de excavación, datable aproximadamente hacia 1500 a. de C., contiene una larga inscripción[14] que alude en sus primeras líneas a «Ishtar» calificándola expresamente como la «señora de Alalah»:

> *«Yo, Idri-mi, hijo de Ilim-ilimma, siervo del dios del clima, de Hebat e «Ishtar», señora de Alalah, mi señora ...»*

Como otros textos de este archivo, esta fórmula menciona conjuntamente a la tríada divina de la ciudad. Quizá, como algunos autores han apuntado, esta mención de las tres divinidades no tendría el trasfondo de una especulación teológica sino más bien política, en la que «Ishtar» de Alalah aparecería invocada fundamentalmente como diosa de la ciudad y símbolo de la comunidad en la que era venerada. Dicha interpretación contrasta no obstante con el carácter de «Ishtar» en los contextos más antiguos de Alalah VII, en donde, además de una clara significación política, se advierte una concepción teológica de su personalidad.

No resulta sencillo averiguar la identidad de esta «señora de la ciudad» designada en los textos bajo el nombre «Ishtar». Como se ha advertido más arriba, semejante escritura podía designar en Alalah indistintamente a Ishtar (nombre acadio de Ashtarté), a la diosa hurrita equivalente Shaushga, e incluso a la diosa Ishhara, muy próxima en esta época a Ishtar. Esta compleja ecuación podría quizá eliminar en principio a Ishhara, ya que su valor asociado al nombre «Ishtar» parece ocurrir sólo en dos tipos de nombres de persona teóforos. Algún autor ha señalado que «Ishtar» en Alalah designaría a Shaushga, introducida en el panteón de los hurritas del oeste a semejanza del de los hurritas del este, en donde esta diosa es pareja de Teshub, el dios hurrita del clima[15]. Dicho modelo sería compartido por el panteón hurrita de Ugarit, nacido de una colonia procedente de Mittanni que habría conservado la tradición más oriental de Nuzi[16].

Sin embargo, si el teónimo «Ishtar» en los textos de Alalah designa a Shaushga o a Ashtarté parece todavía difícil de dilucidar. El problema podría aclararse quizá si, como en Ugarit y Emar, hubiese certeza de que «Ishtar» es pareja del dios del clima en Alalah. Lo único cierto es que la

---

13 Cf. por ejemplo KBo XIV, 68+ (= CTH, p. 159); Wegner, 1981, p. 134.

14 Smith, 1949. Son muchos los estudiosos que se han ocupado de este texto. Entre ellos, cf. especialmente Dietrich-Loretz, "Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah", UF 13 (1981) pp. 201-269; Klengel, "Historischer Kommentar zur Inschrift des Idrimi von Alalah", UF 13 (1981) pp. 269-278.

15 En este sentido, por ejemplo, Dietrich-Loretz, UF 13 (1981) pp. 204 y 209; Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt 1982, p. 71.

16 Haas, CRRAI XXIV (1978) p. 59.

tríada divina de la ciudad estaba formada por dicho dios, por Hebat e «Ishtar», tradición que podría corresponder al modelo de Emar, en donde el dios del clima parece estar asociado tanto a Ashtarté como a Hebat[17]. Algunos autores se han inclinado a considerar a «Ishtar» en Alalah una diosa independiente del dios del clima[18], conclusión que dejaría pendiente la alternativa «Ishtar» = Shaushga. Quizá, para despejar algo más esta incógnita, sea razonable suponer, como en Emar, la existencia en Alalah de dos tradiciones independientes: 1) una «hurrita del oeste», heredera de la tradición semítica en la zona, que uniría al dios del clima Addu con Hebat (por contraposición a la tradición hurrita del este, que une al dios del clima con Shaushga, y 2) otra semítico-occidental o costera (Ba'al/Addu y Ashtarté) que daría cabida a Hebat como tercer miembro de la tríada.

Semejante razonamiento induce a considerar, a priori, que «Ishtar» designaría más bien a Ashtarté en los textos de Alalah, ya que la unión de Hebat y Shaushga al dios del clima a un tiempo sería poco verosímil, dada la tradicional asociación Addu-Hebat en el norte de Siria frente al binomio hurrita oriental Teshub-Shauhsga. Hebat (antigua diosa del norte de Siria) y Shaushga (diosa del este) serían, pues, presumiblemente incompatibles como paredras simultáneas del dios del clima sirio, en un enclave tan occidental como Alalah[19]. Contra esta interpretación, sin embargo, persiste el problema de la trascendencia que pudiera tener la terminología hurrita empleada en los textos relativos a «Ishtar» en este archivo.

EL PERSONAL DEL CULTO

Es muy escueta la información que los textos de Alalah aportan sobre el personal del culto consagrado a «Ishtar». Como consecuencia de ello, nada se sabe acerca de su sistema organizativo, su composición jerárquica o sus funciones concretas en el culto. Las pruebas textuales se reducen a meras indicaciones, generalmente en documentos administrativos, que citan sin más concreción al *«sacerdote de 'Ishtar'»*[20]. Estas pruebas permiten, no obstante, concretar algunos aspectos más relacionados con la relevancia social del estamento sacerdotal que con sus actividades religiosas.

El sacerdote de «Ishtar» era, al parecer, un personaje influyente en la sociedad de Alalah[21]. Conservaba ciertas parcelas de poder además de sus funciones religiosas. Alto dignatario de la ciudad y merecedor de la confianza del gobernador, su prestigio y alto rango social quedan atestiguados por su capacidad para hacer de testigo en varias operaciones económicas de diversa índole; la mayor parte de ellas se documenta en tiempos del gobernador Ammitakum. Un texto anterior[22] cita concretamente a un grupo de personajes de la ciudad (entre ellos el príncipe Yarim-Lim) que participa en los regalos destinados a la boda de la hija del sacerdote de «Ishtar». Dicho evento, seguramente por su relevancia social, mereció ser registrado por escrito y el documento se conservó en el archivo palaciego.

17 Fleming, 1992, p. 223.

18 En este sentido, por ejemplo, Fleming, 1992, p. 222.

19 Oliva, *Ishtar Syria*, 8.6.7.

20 *Al. T.* *26:r.5; *Al. T.* *27:11; *Al. T.* *61:22; *Al. T.* *65:11; *Al. T.* *270:3; *Al. T.* *238:21, vid. Na'aman, 1980, p. 213; quizá en el mismo sentido debe interpretarse *Al. T.* *274:19; *Al. T.* *281:6, vid. Wiseman, 1954, p. 24; *Al. T.* *378:20.

21 Oliva, 1995.

22 *Al. T.* *378.

Por otra parte, el *assinnum*, un oficiante del culto a Ishtar escasamente documentado y conocido sobre todo por los textos de Mesopotamia[23], encarnaba también en Alalah una función cúltica estrechamente ligada al aspecto sexual ambiguo que caracteriza a la diosa. Aunque no se poseen pruebas concretas sobre su actuación en Alalah, una invocación en un texto legal se refiere a él de manera indirecta o simbólica[24]; además, prueba de que este oficiante está presente y activo en la sociedad de Alalah es que recibe una ración de cebada en un documento de este archivo[25].

23 Sobre este tipo de oficiante cf. Na'aman, 1980, p. 211; sobre su papel en la Mari paleobabilónica vid. Mander-Durand, *Mitología y Religión*, pp. 332-333; Cagni, 1995, p. 21.

24 *Al. T.* *1:19.

25 *Al. T.* *265:4.

6. ISHTAR-SHAUSHGA EN EGIPTO

El archivo de Tell El-Amarna ha conservado la correspondencia oficial de la corte de Egipto con los reyes de Siria y de Karduniash (la Babilonia casita), Asiria, Mittanni y Hatti, desde mitad del reinado de Amenofis III hasta el reinado de Amenofis IV hacia 1390-1362 a. de C. aproximadamente. Este material informa pues de las relaciones diplomáticas del país del Nilo con Siria y las potencias del Próximo Oriente y Asia Menor durante la dinastía XVIII, ante las que el Egipto faraónico ejercía el liderazgo.

La documentación sobre Ishtar-Shaushga en este archivo es extremadamente breve; sólo unas pocas cartas de Tushratta, el rey de Mittanni, a Amenofis III mencionan a la diosa en escuetos apartados. Su papel en dichas cartas parece ser el de una divinidad de corte dinástico, invocada esencialmente para proteger los objetivos de linaje planeados por Tushratta y Amenofis III. Además, la amistad diplomática de ambos monarcas podía rubricarse con la invocación de la diosa mediante fórmulas de protocolo, que tenían a la vez carácter político y un contenido teológico.

En realidad, Ishtar-Shaushga era ya conocida y venerada en Egipto desde tiempo atrás. Su caracterización en las relaciones diplomáticas de ambos países le había atribuido tradicionalmente un simbolismo político y religioso, y desde esta perspectiva siguió siendo instrumentalizada por los dos soberanos, especialmente por Tushratta, como instancia suprema que legitimaba a la realeza, como en otros lugares de Siria y Mesopotamia, pasando sin obstáculo de la esfera privada a la política de estado.

Las referencias a dos formas distintas de Ishtar en las cartas de Tushratta es quizá, en virtud de la información suministrada por el texto EA 23, una deducción fundada. En efecto, mientras en unas cartas se alude solamente a Ishtar sin indicación sobre su lugar de culto (podría pensarse tal vez en una forma de Shaushga venerada en la capital hurrita Washuganni), en la carta EA 23 se trata expresamente de «Ishtar-Shaushga de Nínive», la patrona de la ciudad normesopotámica de la margen derecha del alto Tigris.

Sobre los orígenes de este afamado lugar de culto y de esta divinidad se han ocupado diversos especialistas. Algunos autores han postulado la fundación hurrita de Nínive y el origen hurrita de su diosa patrona, con antelación a la presencia asiria en la región, en vista del hecho de que Ishtar de Nínive era una de las más importantes deidades del panteón hurrita

de Nuzi[1]. Sin embargo, la presencia de semitas en la zona, bajo cuya extraordinaria influencia la diosa adquirió el nombre acadio de Ishtar, no ha impedido a otros estudiosos identificar totalmente a Ishtar y a Shaushga de Nínive como una y la misma divinidad[2]. Pero la argumentación sobre el origen hurrita o semita de la diosa de Nínive no está todavía suficientemente consolidada. La presencia de hurritas a mediados del III milenio a. de C. en las áreas montañosas del norte y noreste de Mesopotamia podría haber llevado, en efecto, a una fundación hurrita de Nínive. Sin embargo, un contacto estrecho y paulatino con cultos locales normesopotámicos pudo producir también una fusión de la diosa propia con la Ishtar de Nínive, cuya antigüedad en la zona se remonta al menos hasta la segunda mitad del III milenio, pues ya en tiempos del rey de Acad Manishtushu, hacia 2275 a. de C., fue construido un templo a Ishtar en Nínive[3].

Si se acepta, pues, una expresa diferencia en la distinta designación de la diosa en las cartas de Tushratta a Amenofis III, quizá el nombre solo de Ishtar expresaría una forma local de Shaushga, mientras que la así referida «Ishtar de Nínive» no sería enteramente hurrita ni completamente asiria, sino más bien una combinación de ambas, cuya naturaleza original es difícil de discernir. Esta Ishtar «hurro-asiria», por así decirlo, fue una de las más grandes divinidades del Próximo Oriente antiguo; realizó al menos dos peregrinaciones al Egipto faraónico atravesando Siria y, en base a las fuentes de Tell El-Amarna y los textos acadios de Ugarit, habría alcanzado su mayor popularidad en Siria durante la segunda mitad del II milenio a. de C. Dado el cambiante contexto político de la época, fueron quizá los hititas los artífices de la mayor propagación de su fama en este periodo en el dominio occidental[4].

El material textual relativo a Ishtar-Shaushga en las cartas de El-Amarna aporta referencias que permiten establecer ciertas precisiones:

El nombre sin epíteto «Ishtar», escrito casi siempre con el viejo logograma sumerio para expresar a la diosa (salvo en el texto EA 20:25), designaría verosímilmente, en el contexto hurrita de estas fuentes, como se ha señalado, a una Shaushga local.

Como ya precisaron las primeras investigaciones sobre este material, la invocación de los dioses en las cartas de Tushratta sigue normalmente un cierto orden. Cuando se trata de un asunto relacionado con la princesa de Mittanni se invoca regularmente a Ishtar. Su mención en las tres primeras cartas está de hecho en directa relación con la boda de Tadu-Heba(t), hija de Tushratta, y Amenofis III. En realidad, esta alianza dinástica no representaba sino un verdadero tratado de amistad egipcio-mitánea, y al parecer sólo en dicho contexto parece poder inscribirse el papel de esta Ishtar-Shaushga hurrita. Posiblemente, ésta podría referirse a la diosa venerada en Washuganni.

Al igual que en Alalah, en donde desde Ammitakum a Idri-mi los reyes vasallos de Alepo y Mittanni consideraron en sus documentos oficiales a la «Ishtar» local como una de las grandes divinidades de la ciudad, símbolo del poder de la elite gobernante, la Ishtar-Shaushga mitánea «participa» directamente en las relaciones de Tushratta con Amenofis III. Las dos primeras cartas EA 19 y EA 20[5] invocan a Ishtar-Shaushga junto al dios egipcio Amón, para que ambos dioses hagan que la princesa hurrita corresponda a los deseos de Amenofis. Por su parte, la carta

1 Lewy, 1967, p. 13 n. 3; vid. en este sentido también von Soden, 1974-1977, p. 37.
2 Por ejemplo Haas, 1979, pp. 401-400.
3 Diakonoff, MSS 6 NF (1971) pp. 4-5 n. 1; Wegner, 1981, p. 13.
4 Kühne, 1973, p. 37 n. 177; Wegner, 1981, pp. 11-12.
5 Un seguimiento del pasaje alusivo en este texto puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.7.§2.

EA 21[6] contiene la fórmula anterior, aunque esta vez invoca a Shimige (el dios solar hurrita) y a Shaushga. Aun siendo ambos dioses extranjeros en Egipto, Tushratta los invoca igualmente para que, a su llegada a Tebas, bendigan al faraón. Como ya algunos autores apuntaron, la novedad de excluir a Amón en esta carta no supondría una ruptura de las reglas habituales de salutación empleadas por Tushratta[7].

En la carta EA 23[8], por otro lado, el rey de Mittanni se refiere expresamente al envío de la Ishtar-Shaushga de Nínive a Egipto. La diosa desempeñaba nuevamente su papel de diosa peregrina, pues Tushratta recuerda que ya en tiempos de su padre, Shuttarna II, la Ishtar-Shaushga de Nínive había viajado a Egipto. La razón de este segundo viaje no es explicitada. La hipótesis del posible «poder salutífero» atribuido a esta diosa lanzada primeramente por Meyer y defendida más tarde por Weber sigue siendo, a nuestro juicio, bastante verosímil, aunque dicha interpretación haya sido cuestionada por otros especialistas.

En palabras de Weber[9], «según la anotación en escritura hierática sobre la tablilla, la carta llegó a Egipto en el año 36 de Amenofis III, justo al final de su reinado. Es justo suponer que una enfermedad del anciano faraón fue el motivo del envío de la estatua de Ishtar, en cuyo poder curativo el faraón y Tushratta tenían especial confianza». Dicha interpretación ha sido ampliada posteriormente por Kühne[10], quien añade nuevos argumentos sobre el poder de curación atribuido a las estatuas de dioses. Sin embargo, este autor plantea otra interpretación posible, de acuerdo con la cual el viaje de la Ishtar-Shaushga de Nínive a Egipto estaría relacionado con las nupcias de Amenofis III y Tadu-Heba(t). En igual sentido podría interpretarse, a su juicio, el viaje de la diosa en tiempos de Shuttarna II, cuando este rey envió a Kelu-Heba(t), hermana de Tushratta, a la corte de Amenofis III para convertirse también en esposa del faraón. A esta interpretación, no obstante, podría objetarse que en la época de redacción de EA 23 la princesa de Mittanni se encontraba ya en Egipto, por lo cual, verosímilmente, el matrimonio dinástico ya se habría celebrado. La carta EA 21, en sus líneas 15 y siguientes, señala a este respecto que se enviaron desde Mittanni para esa ocasión las estatuas de Shimige y Shaushga, cuya figura no ha de identificarse necesariamente con la diosa de Nínive.

Pero la carta EA 23 contiene otros datos de interés. La diosa debe recibir culto en Egipto y regresar posteriormente a Nínive, entonces bajo dominio mitáneo. Una caracterización astral de la divinidad se encuentra en la expresión: «*señora del cielo*», epíteto que parece aludir claramente a su origen semítico, puesto que la caracterización estelar de Shaushga es poco relevante entre los hurritas[11]. Sin embargo, el carácter de Ishtar-Shaushga de Nínive como divinidad procuradora de salud (de aceptarse dicha interpretación sobre su viaje a Egipto) podría deberse más bien a su ascendencia hurrita, ya que este rasgo parece caracterizar más propiamente a Shaushga[12]. La invocación a la Ishtar-Shaushga de Nínive para que procure protección y larga vida a los monarcas revela, en cualquier caso, su proximidad al poder regio, fenómeno que se observa en la tradicional caracterización de la diosa tanto en Mesopotamia como en Siria.

6 Oliva, *Ishtar Syria*, 8.7.§3.
7 Weber, EA II, p. 1050.
8 Seguimiento del pasaje alusivo en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.7.§4.
9 Weber, EA II, p. 1050.
10 Kühne, 1973, p. 37 n. 176.
11 Cf. a este respecto Oliva, *Ishtar Syria*, 9.2.5.
12 En este sentido Oliva, *Ishtar Syria*, 10.1.

Por otra parte, las situaciones en que Ishtar-Shaushga intercede en asuntos relacionados con Amenofis III no suponen una integración real de la diosa en el panteón egipcio. En realidad, una nacionalización de esta divinidad en Egipto no se llegó a producir, pues la diosa, aunque recibiese culto allí durante algún tiempo, regresaba siempre a su lugar de culto originario.

En años precedentes, sin embargo, la penetración en Egipto de las diosas cananeas Ashtarté y Anat ya se había producido, de suerte que ambas llegaron a integrarse en la religión oficial egipcia, probablemente como consecuencia de las conquistas de Egipto en Siria y de las consiguientes relaciones siro-egipcias que surgieron en tiempos de los Tutmósidas. Cabe mencionar en este sentido que una carta procedente de Ras-Shamra, dirigida verosímilmente a Niqmadu II por un alto oficial de la corte de Chipre, comunica que este último ha llamado a Ashtarté, Anat y los dioses de Chipre en favor de Amenofis III[13]. Ello probaría la cercanía de los dioses cananeos con los faraones de Egipto, en un plano similar al de Ishtar-Shaushga en las cartas de Tushratta.

Por lo demás, Shaushga aparece también en la carta EA 24 redactada en hurrita y dirigida asimismo por Tushratta a Amenofis III. Este texto ha sido reivindicado por algunos autores como prueba de que la diosa tuvo un templo en Nínive durante la época de dominio mitáneo. Sin embargo, una estrecha identificación entre la Ishtar semítica y la Shaushga hurrita en Nínive, como una y la misma diosa, parece la hipótesis más verosímil[14].

13 EA II, p. 1051.

14 Un seguimiento del asunto en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.7.§5.

7. EL CULTO EN UGARIT

Uno de los centros urbanos más descollantes del norte de Siria durante el Bronce Reciente fue sin duda Ugarit. Situado en la costa mediterránea, en el lugar que hoy se conoce como Ras-Shamra, a pocos kilómetros al norte de Latakia frente a Chipre, el reino de Ugarit representa el lugar de más alto desarrollo de la cultura cananea. En Ugarit surgió el primer alfabeto cuneiforme adaptado a su lengua, el ugarítico, que fue empleado con fines administrativos y como lengua culta en que se redactaron los mitos locales.

Además de los textos escritos en la lengua vernácula, los archivos de Ugarit han proporcionado muchos documentos administrativos redactados en acadio. Su datación corresponde a los siglos XIV-XIII a. de C., en tiempos en que toda la Siria septentrional se encontraba bajo férrea dominación de los hititas enfrentados a Egipto.

El material textual acadio de Ugarit se compone mayoritariamente de cartas privadas, textos jurídico-administrativos y textos económicos. Algunas listas de divinidades, la mayor parte inspiradas en modelos babilónicos, constituyen además un breve elenco de textos religiosos y escolares. Algunos de estos últimos contienen tres o más columnas con sus correspondencias lexicales en otras lenguas, lo que evidencia un notable esfuerzo intelectual de sistematización y ordenación religiosa. Como en Mari, las listas de dioses locales representan una compilación de las divinidades veneradas en Ugarit. La lista principal del panteón ugarítico se ha conservado en un ejemplar acadio y en varios alfabéticos. El resto de las listas acadias de dioses son textos escolares con divinidades babilónicas que reflejan la influencia cultural del sur mesopotámico en el norte de Siria.

ISHTAR EN LA DIPLOMACIA

De forma similar a como se percibe en Alalah, diversas formas de Ishtar (denominada Ashtarté en ugarítico) disfrutaron en Ugarit de gran relevancia en el plano político[1]. Estas diosas aparecen invocadas en algunos textos acadios de este archivo como instancias supremas que ratifican las disposiciones territoriales promulgadas por varios reyes hititas. En contra de lo que podría

1 Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.1.

esperarse, la diosa Ishtar de Ugarit nunca es invocada en ningún texto de este grupo. Paradójicamente, son otras advocaciones locales las que aparecen cumpliendo esta función diplomática en los textos acadios de Ugarit.

Aunque la información que suministran los textos de contenido político es sumamente concisa, este material permite establecer las siguientes precisiones sobre el papel de Ishtar en la diplomacia:

Los textos constatan la importancia de varias advocaciones locales de Ishtar que, junto con otras divinidades de Ugarit o foráneas, representan instancias supremas defensoras de las ordenanzas reales que aseguran la estabilidad política y la organización del poder hitita en el norte de Siria. La protección que estas formas de Ishtar dispensan al orden establecido atribuye, pues, a las mismas un poder que beneficia a los intereses de Hatti en dicha región. Las advocaciones de Ishtar invocadas en estos documentos están así estrechamente ligadas a los reyes hititas y son, de hecho, un sólido pilar sobre el que éstos sostuvieron su política expansionista en el norte de Siria.

Entre las formas de Ishtar aludidas en estos documentos llama la atención, como se ha señalado, no encontrar a la Ishtar de Ugarit. Quizá, su importancia en la zona pudo quedar eclipsada ante la fama de otras diosas, como la que había adquirido en la región la «Ishtar» de Alalah, al menos desde el siglo XIV a. de C. Concretamente, los edictos de Shuppiluliuma[2] y Murshili II[3] invocan, entre otras divinidades, a «Ishtar» de Alalah como garante de la hegemonía hitita en el norte de Siria, lo que atestigua efectivamente su enorme popularidad al menos durante esta época. También Ishtar-Shaushga de Nínive es invocada probablemente en la maldición que cierra otro tratado[4], aunque el estado de conservación del mismo impide mayor concreción. Dicha prueba, no obstante, parece confirmar también la celebridad de esta diosa en Siria durante este periodo.

Por otra parte, Ishtar de Tunip, localizable seguramente al sureste de Ugarit, aparece invocada en dos textos[5] que guardan asimismo una significación política, si bien ésta parece ser de orden menor. Probablemente, la popularidad de esta diosa en la zona no fue comparable a la que alcanzaron respectivamente las diosas de Alalah o de Nínive un siglo antes.

En relación con delicados asuntos de política interna de Ugarit, una «Ishtar de la estepa», venerada en Alashia, aparece en otros dos documentos de este archivo[6]. Su figura parece encarnar un simbolismo político semejante al de la diosa de Tunip, pero, a diferencia de ésta, la advocación de Alashia estuvo al parecer estrechamente ligada a la dinastía de Ugarit.

LAS POSESIONES DE ISHTAR

No es mucho lo que se sabe acerca de los bienes de Ishtar en Ugarit. A diferencia de otros archivos del dominio semítico occidental, en el archivo acadio de Ras-Shamra no han aparecido textos que registren bienes muebles pertenecientes a la diosa, como por ejemplo vasos de ritual, objetos de metal, etc. Este archivo ha conservado, por el contrario, importantes pruebas acerca

2 R.S.17.340:20' (PRU IV, pp. 48 y ss.).
3 R.S.17.237:14' (PRU IV, pp. 63 y ss.).
4 R.S.19.101:7' (PRU IV, pp. 287-288).
5 R.S.18.06+17.365:7' (PRU IV, pp. 137-138); R.S.17.459:2' (PRU IV, pp. 138-139).
6 R.S.17.352:12 (PRU IV, pp. 121-122); R.S.17.367:1' (PRU IV, p. 124).

de propiedades inmuebles pertenecientes a varias formas de la diosa en el territorio circundante a Ugarit. Como en el resto de Siria, estas propiedades estaban administradas por el palacio.

A diferencia de otras advocaciones citadas en otros textos acadios, el papel de la así denominada: Ishtar «hurri» nunca es el de instancia valedora de decretos reales. Un acuerdo fronterizo[7] se limita a sancionar la pertenencia de determinados viñedos a esta diosa. En relación con la regulación de sus posesiones, los datos aportados por otros textos permiten saber que las propiedades inmuebles de Ishtar «hurri» podían ser administradas y explotadas por terceros[8]. Sin embargo, un grupo de documentos económicos referidos a propiedades de Ishtar atestigua el arriendo, donación o venta de las mismas por orden real y bajo supervisión exclusiva del palacio[9]. La mayor parte de estos documentos especifican de qué forma de Ishtar se trata. Determinados textos se refieren a operaciones relacionadas, como ya se ha señalado, con propiedades de Ishtar «hurri»; el arriendo de tierras pertenecientes a Ishtar (sin más especificación) se atestigua en otros documentos, mientras que otro texto registra la compra de personas por parte del rey al sacerdote de Ishtar de Zinzaru[10]. Quizá, este personal reclutado por el rey podría haber formado parte de las propiedades de la diosa en Zinzaru, tratándose tal vez de deudores o trabajadores de su templo, o bien del mismo sacerdote, hipótesis esta última que parecería más probable[11].

La información en conjunto indica que determinadas tierras de la diosa eran habitualmente traspasadas en operaciones legales. La finalidad de estos traspasos era probablemente su puesta en explotación agrícola, a fin de asegurar su rendimiento en manos de arrendatarios temporales.

Aunque los documentos acadios de Ugarit suelen ser bastante claros con respecto a las citaciones de la diosa, advocaciones menores de la divinidad bajo nombres locales debieron, seguramente, haber existido en gran número.

ISHTAR EN EL PANTEÓN DE UGARIT

Ishtar aparece en una lista acadia de dioses de Ugarit[12] que cita a otras muchas divinidades del panteón local. Un análisis del papel de Ishtar en dicha lista ha de abordarse en relación con su puesto en la religión local y con respecto al resto de los dioses. Además, dado que esta lista tiene sus réplicas en varias series de dioses ugaríticas de este mismo archivo en las que, además de Ashtarté, aparece Ashtar, la figura masculina, este dios precisa también atención a la hora de analizar el papel y peso específico de esta deidad en el panteón oficial de Ugarit.

En la época de composición de estas listas, la Ashtarté ugarítica estaba al parecer en un estrecho proceso de sincretización con la diosa Anat, con la que compartía importantes rasgos de caracterización. Ambas diosas eran no obstante independientes, pues se cree que habrían pertenecido a tradiciones semíticas distintas instaladas en el norte de Siria: Ashtarté pertenecería a una tradición amorita, mientras que Anat tendría origen cananeo. Aunque la caracterización de ambas sea extraordinariamente paralela, no deben descartarse otras razones que expliquen su estrecha asimilación en el panteón de Ugarit.

---

7 R.S.18.01:6 (PRU IV, p. 230).

8 R.S.16.254C+255C:9 (PRU III, p. 157) y especialmente R.S.16.173:9' (PRU III, p. 171).

9 PRU VI, 34; PRU VI, 55; *Ug. 5*, 5. Sobre la concesión y explotación de tierras en Ugarit vid. Liverani, SDB 53 (1979) pp. 1342-1343.

10 R.S.18.02:3 (PRU IV, p. 201).

11 Cf. la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.2.§4.

12 R.S. 20.24 (*Ug. 5*, 18).

En virtud del puesto vigésimocuarto que Ishtar ocupa en la lista acadia del panteón, podría pensarse que su lugar en el mismo, entre los grandes dioses de Ugarit, era más bien modesto. Quizá, como han señalado algunos estudiosos de este texto[13], las divinidades siguen la jerarquía de la religión de Ugarit, en la que la posición secundaria de Ishtar correspondería a su escasa presencia en los mitos locales. Sin embargo, la importancia real de los dioses en el panteón local no puede inferirse exclusivamente de su puesto en esta lista y en los duplicados ugaríticos, puesto que dichas series están construidas en base a criterios difíciles de determinar. Además, el material textual ugarítico ha conservado independientemente importantes pruebas del culto oficial a Ashtarté, que manifiestan una relevante presencia de la diosa en la religión local superior a la que esta lista acadia de dioses deja suponer.

Tanto Ashtar (la forma masculina) como Ashtarté son divinidades astrales en el panteón oficial. G. del Olmo ha postulado un principio de jerarquización en esta lista que reflejaría el sistema de los textos mitológicos resultante de la afirmación baálica. Los dioses no se ordenarían en función de su importancia «personal», lo que explicaría quizá el lugar secundario que en ella tienen deidades como Ashtar y Yammu. En su opinión, «la 'lista canónica' recoge al grupo de dioses principales de Ugarit, tal como aparecen en el mito y el culto oficial»[14]. Como complemento a esta reflexión resulta útil establecer una comparación más detallada entre la lista acadia y los ejemplares ugaríticos, así como una verificación de los datos suministrados por los vocabularios políglotas procedentes del mismo archivo:

Sobre la función de estas series de dioses restan aún serias dudas, aunque bien pudiera tratarse, como algún autor ha afirmado[15], de listas que reflejan «un orden de desfile real o figurado de imágenes y de símbolos divinos». La línea 24 de la lista acadia nombra efectivamente a Ishtar, que equivale a Ashtarté en los ejemplares ugaríticos[16] y en un texto sacrificial[17]; esta equivalencia está también atestiguada por otras fuentes[18]. Una equiparación semejante se aprecia asimismo entre «Ishtar de la estepa» y su equivalente ugarítica, así como entre la Ishtar «hurri» y la Ashtarté «hurri», atestiguadas ambas en otros documentos de este archivo[19].

Por su parte, la forma masculina Ashtar conservó un lugar indepediente en los mitos de Ugarit. Respecto a la convivencia mitológica de las dos divinidades, bajo el mismo nombre y con géneros opuestos, parece claro que en Ugarit Ashtar, cuyo papel no era del todo desdeñable, se mantenía independiente de Ashtarté quien, sin ser de primer rango, conservaba cierto protagonismo en los mitos. Dos listas ugaríticas de dioses sitúan a Ashtar en el lugar en que la lista acadia coloca al dios hurrita de la guerra Ashtabi[20]. Esta sustitución en el ejemplar acadio es difícil de explicar. Parece claro, no obstante, que ambos eran considerados equiparables, del mismo modo que Shaushga, la Ishtar hurrita, equivalía a Ashtarté. Esta identificación entre Ashtar y Ashtabi está además confirmada por el material textual ugarítico[21]. De todo ello parece poder deducirse

13 Un seguimiento del problema puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.3.
14 Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 58.
15 Nougayrol, *Ug. 5*, p. 44 n. 1.
16 KTU 1.118; KTU 1.47.
17 KTU 1.148; Dietrich-Loretz, TUAT II/3, p. 303; Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 55.
18 Tallqvist, AGE, p. 268; Borger, VT 7, pp. 102 y ss.
19 Cf. Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.3., sub n. 47.
20 Dietrich-Loretz, TUAT II/3, p. 303; Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 55.
21 Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 59; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.3., sub n. 51.

que el así denominado «panteón de Ugarit» no imitaba a una religión exterior. Es un panteón sirio, en el que tanto Ashtar como Ashtarté tienen una dimensión mitológica, el uno ligado verosímilmente a la tradición nomádica del desierto, en tanto que deidad estelar, la otra con un papel destacado en el ciclo baálico dentro del binomio Anat-Ashtarté.

Desde el punto de vista del culto, en detrimento de Ashtar, sólo Ashtarté acapara gran protagonismo dentro de la liturgia de Ugarit; aparece en varios textos que sintetizan las divinidades que componían el «panteón dinástico» de Ugarit[22], estrechamente ligado al culto oficial. Esta diosa era sin duda una de las grandes deidades del panteón palaciego, mientras que otras advocaciones tenían ámbitos independientes de culto. Por ejemplo, la así denominada Ashtarté «hurri» podría haber tenido un marcado carácter infernal en los cultos de Ugarit[23].

Por otro lado, Ashtarté formaba parte del «panteón mágico» local, según se desprende de otros textos alfabéticos de este archivo[24]. En efecto, la diosa aparece asociada en estos documentos a otros dioses en una unión que G. del Olmo denomina «pares mitológicos» o «divinidades dobles»[25]. Aparte de la asociación Anat-Ashtarté, esta última aparece ligada también a Ashtabi(r), relación que resulta aún incierta[26].

En el «panteón sacrificial» ugarítico Ashtarté juega asimismo un papel destacado, pues aparece en ritos sacrificiales[27] mientras que Ashtar conserva también cierta relevancia en dicho panteón.

Por otra parte, prueba de la importancia que la diosa tenía en la religión ugarítica (no estrictamente semítica) parece aportarla el «panteón hurrita» de Ugarit redactado en varios ejemplares alfabéticos[28]. Un texto sitúa a Ashtarté y a Shaushga en las primeras posiciones[29], mientras que Shaushga reaparece en novena y decimocuarta posición en el mismo texto. Además, otros ejemplares alfabéticos de trasfondo hurrita[30] expresan el canon real de jerarquización de los dioses. En él Shaushga ocupa la quinta posición, mientras que Ashtabi ocupa el noveno lugar[31]. Tales pruebas parecen demostrar que Ashtar y Ashtarté, tanto en la tradición ugarítica como en la hurrita, estaban entre las grandes divinidades de ambos panteones. Otros textos alfabéticos[32] incluyen advocaciones de Ashtarté no incluidas en la lista canónica del panteón, indicando que existía mayor extensión de su culto en la religión local por encima del horizonte de la lista canónica.

De todas estas consideraciones puede deducirse, en definitiva, que la posición de Ishtar en la lista acadia del panteón no revelaría su importancia real en la religión local. Aunque su relevancia en la mitología ugarítica fuese modesta, Ishtar tenía un protagonismo en la liturgia y en el culto oficial de Ugarit que queda velado en dicha serie.

---

22 KTU 1.112:3; vid. Dietrich-Loretz, TUAT II/3, pp. 315-316; KTU 1.43:1(?); KTU 1.139:3; Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 44.

23 Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 45.

24 KTU 1.123:10; KTU 1.100:7,10; KTU 1.107:5,7.

25 Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 48.

26 Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 49; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.3. n. 65.

27 Una relación de este material textual puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.3. n. 66.

28 Cf. Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 63.

29 KTU 1.116:1-2; Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 63.

30 KTU 1.60; KTU 1.26; KTU 1.135.

31 Dietrich-Loretz, TUAT II/3, p. 304.

32 Cf. Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 59.

ISHTAR EN LOS TEXTOS ESCOLARES

La influencia babilónica en la configuración de las listas de dioses de Ugarit está documentada por una serie de fragmentos de la célebre lista *An*[33]. Estas listas de dioses, utilizadas con fines escolares en Ugarit, revelan la transmisión cultural del sur de Mesopotamia al norte de Siria. Es posible que el lugar que ocupa la Ishtar babilónica en estas listas hubiera podido influir, de alguna manera, en la posición de Ishtar en la lista del panteón ugarítico. En efecto, en los ejemplares A y C de la lista An Inanna (nombre sumerio de Ishtar) figura en la línea 18 seguida por Dumu-zi. Pero ningún dato permite sostener semejante influencia. Lo único cierto es que la popularidad de Ishtar en Babilonia era conocida en Ugarit, puesto que el ejemplar A enumera, a partir de su línea 140a, numerosas advocaciones de la diosa en las principales ciudades de Babilonia. Un fragmento reúne además algunas de estas advocaciones e incluye otras nuevas entre las que destaca Ishtar-Shaushga de Nínive.

Por otra parte, los vocabularios políglotas de Ugarit[34] contienen interesantes pruebas sobre Ashtar y Ashtarté desde la perspectiva siria. Uno de estos textos conserva la equivalencia entre Inanna y Shaushga, y en el reverso la triple correspondencia entre Lugal.már.da, Ashtabi y Ashtar[35]. Ambas equivalencias señalan una caracterización independiente de Ashtar y de Ashtarté en Ugarit. En la primera equivalencia, la lista en ugarítico (fonético) restituiría con toda seguridad: Ashtarté, identificada plenamente con la Ishtar babilónica y con Shaushga en la columna hurrita. Por su parte, Ashtar se identifica con el dios guerrero Ashtabi en la segunda secuencia. Es interesante advertir que este último y no Ashtar aparece en la lista acadia del panteón de Ugarit (línea 17), lo que podría insinuar su creciente importancia en la religión local. Sin embargo, en el ejemplar ugarítico del panteón[36] aparece en la misma línea Ashtar en lugar de Ashtabi. Esta sustitución de Ashtar por Ashtabi en la lista acadia podría explicarse, tal vez, desde el punto de vista religioso, atribuyendo a Ashtabi una suplantación del papel de Ashtar en Ugarit. No obstante, una versión acadia del panteón pudo obligar al redactor de la lista a recurrir a un sustituto cercano a Ashtar, en vista de que la tradición asirio-babilónica no conservaba una versión masculina de Ishtar.

LAS FORMAS LOCALES DE LA DIVINIDAD

Es escaso el número de advocaciones de Ishtar conocidas por el archivo acadio de Ugarit. De entre ellas pueden distinguirse dos grupos: 1) el formado por las diosas del entorno geográfico de Ugarit, y 2) el compuesto por advocaciones de Ishtar adoradas fuera del ámbito de soberanía del estado, y conocidas esencialmente por contactos e influencias externas.

Entre las pocas formas de Ishtar que pertenecen al ámbito interno ugarítico se conocen sólo dos advocaciones, exceptuando a la diosa que aparece en la lista del panteón y quizá también en algunos textos acadios, en los que ninguna referencia distintiva acompaña su nombre. Verosímilmente, ésta no sería otra que la Ishtar de Ugarit.

33 Cf. Weidner, AfO 2 (1924-1925) pp. 1-18, 71-82; Borger, HKL III, pp. 64-65; sobre Ishtar en la lista An vid. también Wilcke, RIA 5, pp. 77-78. Una relación de los ejemplares ugaríticos de esta lista puede encontrarse en *Ug. 5*, pp. 210 y ss.; ulterior información en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.4. n. 75.

34 *Ug. 5*, 137.

35 Cf. la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.4.§2.

36 KTU 1.118.

Los textos alfabéticos de este archivo atestiguan, por otra parte, un número similar de formas de Ashtarté que no amplía en exceso el panorama descrito. Dichas formas son, como casi todas las aducidas en los textos acadios, hipóstasis locales del territorio de soberanía ugarítico. Dos de ellas aparecen simultáneamente en textos acadios y ugaríticos; pero antes de analizar cada una de las advocaciones de Ishtar en los textos acadios de Ugarit, conviene recordar el lugar que tuvieron estas diosas en el contexto de los dioses de Ras-Shamra.

En efecto, el grupo de «las Ashtartés» es uno de los más numerosos de todo el panteón, superado sólo por los grupos de los grandes dioses locales Ilu y Baal y equiparado al de Reshep y Anat. Este dato parece insinuar que el culto a Ashtarté se hallaba bastante extendido por toda la región durante la segunda mitad del II milenio a. de C. Diversos textos ugaríticos documentan, de hecho, la veneración de varias formas de Ashtarté[37] que, exceptuando los casos de Ashtarté de la estepa y de Ashtarté «hurri», extienden el horizonte de los textos acadios.

ISHTAR (DE UGARIT)

Algunos documentos se refieren escuetamente a Ishtar, sin que a dicho teónimo acompañe un atributo característico o de lugar[38]. Lo más probable es que dicho nombre designe a la Ashtarté de Ugarit, como sucede verosímilmente en la lista acadia del panteón oficial. En los textos alfabéticos, como se ha visto, Ashtarté juega un papel relevante. Junto a la forma masculina Ashtar, esta diosa habría tenido una caracterización astral en la religión local, cuyo origen podría remontarse muy posiblemente en una antigua tradición amorita.

La Ishtar-Ashtarté de Ugarit pertenecía al panteón dinástico (propio de la realeza), en el cual retenía al parecer un papel importante. En el panteón del culto mágico conserva asimismo un lugar destacado, frecuentemente asociada a Anat y a Ashtabi. Además, el panteón sacrificial ugarítico tenía en Ashtarté a una de sus principales divinidades. Paradójicamente, a pesar de que la diosa forma pareja con Ilu como diosa de la fertilidad, resulta excluida de los cultos de fecundidad de Ugarit en beneficio del par Anat-Ushhara.

Por otra parte, aunque el papel de la Ishtar de Ugarit en la religión cotidiana es poco conocido, parece tener protagonismo permanente en este ámbito, pues aparece invocada en cartas personales así como en plegarias y en textos de extispicina[39].

El material textual acadio de Ugarit que menciona a Ishtar es sumamente parco. Un documento registra una sanción de Ammistamru, rey de Ugarit, en relación con tierras de la diosa, mientras que otro texto indica la distribución de terrenos de Ishtar entre varios particulares para asegurar su explotación agrícola. Un tercer documento se refiere a la casa *kunahi* de Ishtar[40], de interpretación aún incierta. En virtud de dicho término, se ha propuesto identificar a dicha diosa con la Ishtar «hurri(ta)». Por último, otro documento se refiere al «servidor de Ishtar» sin más concreción[41].

37 Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 59.
38 Sobre esta diosa cf. el seguimiento general en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.5.§1.
39 Bibliografía en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.5.§1. n. 91.
40 *Ug.* 5, 5.
41 *Ug.* 5, 84.

ISHTAR «HURRI»

Ishtar «hurri» era probablemente una diosa cercana al entorno de Ugarit, posiblemente venerada al sur de Ras-Shamra. Posesora de tierras en la ciudad de Shuksi, entre Ari y Siyannu, esta diosa reaparece en un contexto confuso. Se la encuentra asimismo en posesión de determinadas tierras, y es posible que el texto reseñado con anterioridad hiciese referencia también a ella, en relación con la propiedad de la casa *kunahi*[42].

Junto a estas pruebas de Ishtar «hurri» en acadio, los textos ugaríticos la atestiguan bajo el nombre ugarítico Ashtarté «hurri». La correcta identificación de esta diosa ha suscitado una amplia discusión entre especialistas. El debate actual oscila entre dos posturas fundamentales: 1) los que ven en Ishtar «hurri» a la «Ishtar hurrita», y 2) los que prefieren interpretar dicho teónimo como expresión de una «Ishtar de la cueva o gruta (funeraria)», que tendría carácter infernal[43].

Por otro lado, un texto procedente de Baniyas (Siria) cita precisamente en su línea 10 a Ishtar «hurri». El documento, un acta jurídica, hizo replantearse a S. Lackenbacher[44] el problema de la identificación de esta diosa. La autora acepta la tesis de una Ashtarté «de la gruta», y, en base a un exhaustivo análisis geográfico de las ciudades próximas a Ugarit, concluyó que su lugar de culto se localizaría en la región fronteriza entre Ugarit y Siyannu, sobre la margen siria. En su opinión, el hecho de que este texto mencione a Ishtar hurri, concentre una particular onomástica y cite a un chipriota entre los testigos, además de su lugar de hallazgo, parecería confirmar la impresión de que Ishtar «hurri» pudo ser venerada, en efecto, en esta región[45]. La autora no oculta, sin embargo, la dificultad de identificar la equivalencia entre el término ugarítico: *hr* y término acadio de Ugarit *hurri*.

Esta diosa, ligada al parecer al mundo infernal, pudo tener en Ugarit el papel de deidad dinástica invocada exclusivamente por los reyes[46].

ISHTAR DE ZINZARU

Esta advocación local de Ishtar podría formar parte también del entorno cercano a Ugarit. Aparece en el archivo acadio de Ras-Shamra sólo en una ocasión[47], y no tiene por el momento correspondencia con los textos alfabéticos, por lo que resulta prácticamente desconocida.

Se sabe que en la villa de Zinzaru dicha diosa tenía un sacerdote consagrado a su culto y, verosímilmente, un templo cuya actividad e importancia en los cultos de Ugarit se ignoran. Según el texto que la atestigua, en la ciudad de Zinzaru el rey de Ugarit se hizo cargo de determinadas personas que estaban al servicio del sacerdote de esta Ishtar local.

Otras advocaciones de Ishtar veneradas fuera de Ugarit tienen en los textos acadios de este archivo una función importante que se materializa esencialmente en el plano de la representatividad política:

---

42 Sobre esta diosa cf. especialmente Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.2.§1, §3 y 8.8.5.§2.
43 Un *status quaestionis* del asunto puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.5.§2. sub 1) y 2).
44 Lackenbacher, 1985.
45 Lackenbacher, 1985, p. 159 (sobre su identificación con Ishtar de Shuksi vid. ibid. n. 25).
46 Lackenbacher, 1985, p. 159 n. 26.
47 R.S.18.02:3 (PRU IV, p. 201).

«Ishtar» de Alalah se encuentra entre las divinidades invocadas en un edicto del rey hitita Shuppiluliuma, y reaparece más tarde en otro edicto de Murshili II. Ambas invocaciones son prueba fehaciente de la enorme popularidad que la «Ishtar» de Alalah debió de alcanzar en el norte de Siria durante el siglo XIV a. de C. Su claro simbolismo político, explotado por los reyes hititas al servicio de sus intereses expansionistas en la región, está también documentado en Alalah, como se ha visto en las fuentes acadias de este archivo, en donde la diosa formaba parte de la tríada divina local junto al dios del tiempo y Hebat.

Por su parte, Ishtar de Tunip aparece junto a otras divinidades en un veredicto de Tudhaliya IV, en donde el rey de Hatti impone autoridad y obediencia al rey de Amurru. En otro veredicto de este archivo se menciona verosímilmente a la misma diosa. Es posible que una creciente importancia de Ishtar de Tunip la hubiese llevado a sustituir a «Ishtar» de Alalah en los edictos promulgados por los reyes hititas durante el siglo XIII a. de C. Sin embargo, la relevancia de la Ishtar de Tunip en la religión oficial de Ugarit es por el momento desconocida, ya que no aparece en los textos alfabéticos.

Ishtar-Shaushga de Nínive aparece muy posiblemente en un fragmento de tratado descubierto en el archivo acadio de Ugarit junto a otras divinidades del panteón hitita. La veneración de esta diosa en Hatti es ampliamente conocida por los textos de Bogazköy, cuyo culto entre los reyes hititas fue introducido verosímilmente por influencia hurrita en Anatolia. Dada su enorme popularidad en todo el Próximo Oriente antiguo, no es extraño que se la invocase en los tratados internacionales de este archivo.

«Ishtar de la estepa» aparece en un veredicto de Ini-Teshub, rey de Karkemish, que regula un contencioso de dos príncipes de Ugarit rebelados contra su rey Ammistamru. Aunque esta diosa tenía su centro de culto en Alashia (Chipre), su relación con la religión oficial de Ugarit parece sumamente estrecha, a la luz del material textual ugarítico[48]. En efecto, los textos alfabéticos de Ugarit demuestran que esta divinidad conservaba cierto protagonismo en el culto oficial de la ciudad-estado. Formaba parte del grupo de divinidades que recibían regularmente ofrendas en la liturgia de Ugarit, y retenía en el culto regio un papel especial, pues un texto registra concretamente las ofrendas que se presentaban para el carro procesional de la diosa cuando ésta «entraba» en el palacio[49]. Dicha celebración la equiparaba en cierta manera a la Ashtarté «hurri», quien también «entraba» en el palacio en un determinado ritual procesional[50]. Una ulterior prueba en lengua ugarítica del culto palaciego a «Ishtar de la estepa» la ofrece otro texto que registra los vinos que habían de consumirse en los sacrificios del rey[51]. Todas estas ceremonias parecen otorgar claramente un carácter dinástico a la «Ishtar de la estepa», cuyo nombre en acadio no parece sino la traducción de una popular Ashtarté chipriota tradicionalmente ligada a la dinastía de Ugarit.

---

48 Cf. Oliva, *Ishtar Syria*, 8.8.5.§7.

49 KTU 1.148:18 y ss.; De Tarragon, 1980, p. 109; Del Olmo Lete, AuOrS 3, pp. 90, 93 y 175.

50 KTU 1.43; Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 189.

51 KTU 1.91:10; De Tarragon, 1980, p. 108; Del Olmo Lete, AuOrS 3, p. 173 (con bibliografía).

8. EL CULTO EN EMAR

Emar, ciudad de antigua tradición semita a orillas del Éufrates, situada en la margen izquierda del río en la actual Meskene, al sureste de Alepo, aparece ya en los textos de Ebla. Sus textos acadios constituyen el archivo más tardío de los desenterrados hasta la fecha en Siria, datables hacia 1300-1200 a. de C.[1]. A ellos ha de añadirse un creciente número de textos del mismo periodo y región, de los que se desconoce su exacta procedencia en el entonces país de Ashtata[2].

La información epigráfica de Emar permite reconstruir sólo parcialmente el culto local a Ashtarté, el cual parece revelar una tradición autóctona en el contexto semítico occidental. La diosa alcanzó en Emar, y seguramente también en toda la región colindante, gran popularidad, lo que parece atestiguado por la profusión de Ashtartés veneradas en la ciudad y en su territorio de influencia. En este sentido, el culto de la diosa en Emar parece asemejarse bastante al de Ishtar en Mari, sobre todo en la época paleobabilónica, y cabría perquirir puntos de conexión que explicasen por qué durante el II milenio a. de C. las dos capitales sirias del Éufrates desarrollaron o conservaron en sus cultos locales múltiples advocaciones de Ishtar.

Junto a las numerosas formas femeninas pervive en Emar la versión masculina Ashtar, que conserva, aunque muy devaluado, su propio ámbito de culto en la religión local.

El material textual emariota sobre la diosa es poco variopinto. La documentación se compone fundamentalmente de textos religiosos y de adivinación, que otorgan a las fuentes de Emar un carácter particular entre los textos acadios del oeste. Los textos religiosos son sumamente esquemáticos, circunstancia que genera a menudo numerosas ambigüedades a la hora de enjuiciar datos y extraer conclusiones. Por su parte, los textos administrativos mencionan más o menos directamente a la diosa, y entre ellos destaca el grupo de los inventarios. El resto del material relativo a Ashtarté es muy pobre en extensión, y contiene datos breves sobre su papel en la ciudad y en la religión local.

Algunos textos emariotas de origen babilónico contienen asimismo alusiones a Ishtar que reflejan el influjo exterior. Se ignora, empero, hasta qué punto la procedencia externa de este material habría determinado la caracterización local de Ashtarté.

---

1 Arnaud, Syria 52 (1975) pp. 87-92.

2 Sobre este material cf. Tsukimoto, 1988, 1990 , 1991 y 1992; Arnaud, 1992.

ASHTARTÉ EN LOS TEXTOS RELIGIOSOS

Los textos religiosos constituyen la fuente más importante para analizar el papel de la diosa en los cultos de Emar. A tenor de la información disponible, el culto de diversas Ashtartés se estructuraba en ceremonias en las que, sistemáticamente, participaba el panteón al completo o bien los dioses más preeminentes del mismo.

En realidad, el culto de Ashtarté parece haber sido parte de un culto general a las divinidades, ya que no se han encontrado hasta el momento manifestaciones exclusivas dirigidas a ella o a sus formas locales. Su veneración no parece desligarse del rito colectivo auspiciado por los templos, pues de manera sistemática se introducía la participación de otros dioses en las distintas ceremonias. Como consecuencia de ello, el protagonismo en las celebraciones litúrgicas pasaba de unos dioses a otros, y en ellas interviene a veces el palacio como abastecedor del material de culto de los diferentes rituales.

Esta confluencia de dioses en las ceremonias principales del calendario litúrgico de Emar y en las listas de ofrendas locales no es, en efecto, desconocida en las fuentes escritas de la Siria antigua. La novedad de Emar consiste, precisamente, en que el culto a la diosa sólo se manifiesta en ceremonias colectivas. Obviamente, había dioses que tenían mayor peso específico que otros en determinados rituales, como es por ejemplo el caso del dios del clima y de Ashtarté del combate en las dos instalaciones de sacerdotisas que de Emar se conocen. Sin embargo, la participación de divinidades secundarias en los actos litúrgicos es siempre, como ya se ha indicado, un rasgo característico de todo este material.

Esta estructura sistematizada de los cultos de Emar ofrece una imagen de Ashtarté poco acentuada desde el punto de vista individual, y más difuminada en el contexto religioso de la ciudad y del panteón local. Sin embargo, alguna preeminencia en la liturgia puede determinarse.

Entre las manifestaciones del culto destaca el texto que describe la entronización de la sacerdotisa *mashartu*. Se trata, probablemente, de la fiesta más importante celebrada en la ciudad dedicada a Ashtarté. Esta sacerdotisa estaba consagrada al culto de «Ashtarté del combate», que al parecer era entronizada en su templo de Emar. Los ritos de esta entronización, que se ejecutaban durante siete días, estaban coronados con la singular intervención de la diosa, sin duda una de las deidades más relevantes del panteón local. El resto de los textos religiosos es mucho menos revelador. Se compone de rituales, textos litúrgicos y listas sacrificiales cuya importancia en la religión local, y sobre todo en relación al culto de la diosa, es más difícil de evaluar dada su escueta información.

ASHTARTÉ EN LA ENTRONIZACIÓN DE LA SACERDOTISA MASHARTU

Un importante texto de Emar[3] describe los pormenores de la entronización de la sacerdotisa *mashartu* que se celebraba probablemente tras el fallecimiento de su predecesora. El ritual parece insinuar que dicha sacerdotisa habría desempeñado algún papel en las fortunas militares de Emar, ya que su patrona era precisamente la diosa de la guerra por excelencia, denominada «Ashtarté del combate»[4]. La entronización de esta sacerdotisa estaba pues directamente relacio-

3 *Emar VI-3*, 370; Fleming, 1992, pp. 209-210, excluye los textos 371 y 372 como fragmentos relativos a este ritual.

4 Fleming, 1992, p. 99; sobre el papel de la diosa en este texto cf. Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.1.

nada con el culto a dicha Ashtarté, cuya participación en los ritos alcanzaba en determinados momentos gran relevancia.

El texto se conserva parcialmente, por lo que en ocasiones resulta difícil seguir el desenvolvimiento del ritual. La tablilla pertenece a una colección de rituales que fue desenterrada en un templo de Emar. El nombre de Ashtarté aparece en varias ocasiones a lo largo del texto, acompañado de interesantes datos sobre su culto local. Como en otros rituales emariotas, la participación de varios dioses del panteón en la ceremonia de la *mashartu* pone de manifiesto, como ya se ha señalado, el carácter colectivo de este rito. En determinados momentos Ashtarté del combate retiene el mayor protagonismo, circunstancia que ha llevado a pensar, en conexión con otros datos, que esta ceremonia pertenecería al culto local de dicha diosa, cuya intervención se concretaría del modo siguiente:

En el segundo día de la entronización participaba Ashtarté del combate. Su presencia proporcionaba a la ceremonia seguramente un marcado carácter guerrero. De hecho, el ritual podría haber tenido en algunos momentos dicho carácter, en virtud del importante papel que en él desempeñan los «hombres del combate». Pero los actos de la entronización se celebraban en otros escenarios y ante otras divinidades, acentuando su dimensión colectiva.

Se ignora quién era y qué función tenía la sacerdotisa *mashartu* en los cultos de Emar. Una vez entronizada en sustitución de su predecesora, la nueva sacerdotisa adquiría atribuciones simbólicas como representante de Ashtarté del combate, y servía probablemente de intermediaria de su pueblo ante la diosa. Su papel podría tener cierto carácter militar relacionado con la defensa de la ciudad, de la que Ashtarté del combate era, sin duda, una de las divinidades más importantes.

El ritual de entronización se celebraba durante 7 días. Un día de santificación[5] precedía a los 7 de la celebración[6]; la entronización tendría un momento clave cuando se procedía a la instalación de una estela sobre el tejado de un inmueble que podría ser la casa (familiar) de la *mashartu*. Dicha estela podría representar verosímilmente a Ashtarté del combate[7].

A lo largo de la entronización, diversas asignaciones de ofrendas se destinaban a todos los dioses de Emar y, de manera especial, a las más importantes divinidades del panteón local: Dagan, Baal, Ninurta y Ea durante los 7 días que duraba la ceremonia. Por otra parte, se ha señalado con razón[8] la importancia de los ritos nocturnos en esta instalación, pues insinuarían verosímilmente la necesidad de oscuridad en la ejecución de determinados actos. Éstos comprendían la provisión de mobiliario y vestimentas para la sacerdotisa en los ritos ejecutados en el tejado de la citada casa, presumiblemente ante la estela de Ashtarté, y culminarían con la última noche en la que la *mashartu* se presentaba ante el dios Ea.

Verosímilmente, en el séptimo día tenía lugar la ceremonia de los sacrificios a Ashtarté (del combate). El texto no se conserva completo en esta parte, aunque se sabe que se colocaban ofrendas de vino ante la diosa, plantas aromáticas, una pierna de cordero y un pan consagrado. Un sacrificio se preparaba a continuación para Baal y se procedía a trasladar determinado mobiliario a otro espacio relacionado con el ritual. Horas después, los ritos de la última noche de la entronización eran de singular importancia. La sacerdotisa se dirigía al templo de Ea y ante él

5 Acadio: *qaddushu*, vid. Fleming, 1992, p. 162.

6 Fleming, 1992, p. 69.

7 Fleming, 1992, p. 79; sobre el papel de las estelas en el culto a la Ashtarté fenicia cf. Soyez, 1972.

8 Fleming, 1992, pp. 210-211.

sacrificaba una oveja. Se postraba ante su estatua y le dirigía una plegaria[9] solicitándole las aguas para el baño sagrado de Ashtarté. Después, una serie de ofrendas se destinaba a la diosa. La sacerdotisa le obsequiaba con objetos de plata y oro que embellecían su estatua, le «enlazaba el tamarisco» y le ofrecía pan y cerveza. Sobre su cabeza colocaba luego un tocado de lana y se iniciaba una procesión por las calles de Emar en honor de la diosa. Ashtarté del combate recibía también un regalo de 12 siclos de plata, y los «combatientes» se postraban a sus pies ejecutando algún rito conmemorativo en el que manipulaban aceite. El texto se halla muy dañado a continuación, pero, al parecer, es presumible la participación de otra sacerdotisa como invitada de honor a los actos de la última jornada.

La sacerdotisa *mashartu* opera, como algún autor ha señalado, en la esfera religiosa de Ashtarté, que es consorte de Baal en las tradiciones sirias del oeste durante este periodo[10]. Esta vinculación de Baal y Ashtarté parece atestiguada en Emar, en donde la diosa pertenecería verosímilmente al círculo de Baal. En efecto, ambos dioses tuvieron en Emar una enorme popularidad, como demuestra independientemente la onomástica local[11]. Por otro lado, es interesante resaltar que si la sacerdotisa *mashartu* era instalada en una ceremonia consagrada a Ashtarté del combate, otra sacerdotisa lo era en una celebración dedicada a Baal, siendo ambas instalaciones las únicas ceremonias de su género en Emar que parecen señalar la coexistencia de un culto paralelo[12] a Baal y a Ashtarté.

El contenido militar de la instalación de la *mashartu* parece bastante probable, aunque se ignoran numerosos detalles. Como ya otros autores han señalado, Ashtarté domina esta celebración como diosa de la guerra, con un ritual independiente del de Baal. Sin embargo, en discrepancia con alguna interpretación propuesta[13], no parece que este texto haga referencia en su línea 88 a una campaña militar, porque el texto no especifica quiénes deben ir a las campañas militares, en un momento en el que los combatientes aún no han hecho su aparición en esta última fase del ritual. Ni siquiera se tiene certeza de una verdadera función bélica de dichos combatientes, al margen de su actividad en el culto como oficiantes del ritual o receptores de ofrendas en otros contextos. Aunque es incierto si esta línea se refiere a Ashtarté o a la sacerdotisa, dicha línea no indica la función real de esta última. Un contexto bélico no existe probablemente en la última noche del ritual, y aún menos probable parece que dicha frase sea, como se ha propuesto, «una afirmación sobre la parte de la sacerdotisa en la preparación de la guerra»[14]. Más bien, la relación de la sacerdotisa con el aspecto guerrero de Ashtarté parece simbólica a lo largo del ritual, y ninguna línea del texto permite conocer detalles concretos sobre su función en ritos relacionados con la guerra. El parágrafo entre las líneas 81 y 99 del texto, que Fleming califica como descripción del clímax de la instalación[15], parece describir, en nuestra opinión, los últimos ritos ofrecidos por la *mashartu* a Ashtarté del combate, en el día clave de su entronización como primera sacerdotisa de esta diosa en Emar, lo que excluiría el lugar central asignado a la *mashartu* por Fleming en esta parte del ritual[16].

9 Al parecer, la única oración de locución directa atestiguada en los rituales de Emar, cf. Fleming, 1992, p. 211.
10 En este sentido, por ejemplo, Fleming, 1992, p. 207.
11 Fleming, 1992, pp. 215-216; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.9.§9.
12 Sobre este asunto cf. no obstante las precisiones de Fleming, 1992, pp. 211 y ss., 228-229.
13 Fleming, 1992, p. 211.
14 Fleming, 1992, p. 214.
15 Fleming, 1992, p. 213.
16 Fleming, 1992, p. 211.

Los combatientes son, al parecer, el grupo más importante de oficiantes en esta instalación. Participaban activamente en los actos litúrgicos, aunque se ignora si eran verdaderos soldados o simplemente oficiantes de tareas rituales relacionadas con el arte de la guerra[17]. Sea como fuere, parecen actuar como personal de culto consagrado a Ashtarté del combate en la entronización de la nueva *mashartu*, a quien probablemente prestaban homenaje como alta instancia religiosa.

ASHTARTÉ EN LOS RITUALES Y EN LA FIESTA ZUKRU

En otros rituales de Emar y en el célebre texto de la fiesta *zukru*, diferentes formas de Ashtarté reciben ofrendas junto a otros dioses del panteón. En general, este grupo de textos comparte características más o menos comunes que documentan una múltiple presencia de Ashtarté, aunque el material se refiere siempre de forma parca a la diosa. Al igual que en la ceremonia de entronización de la sacerdotisa *mashartu*, en los rituales emariotas suelen participar conjuntamente las divinidades más importantes del panteón de Emar. Sin embargo, en el ritual *zukru* Ashtarté parece tener más relevancia que otras divinidades, circunstancia que no se repite en el resto de estas pruebas documentales.

Sin duda, el ritual *zukru*[18] era uno de los mayores actos religiosos del calendario litúrgico emariota. A lo largo de dicha celebración aparecen varias advocaciones de Ashtarté con epítetos diferentes, que reflejan una gran extensión de su culto en los alrededores de Emar[19]. Sus lugares de veneración se localizarían verosímilmente cerca de la capital, o bien en el recinto urbano de la misma. Pero este texto conserva, además, trazos que parecen indicar la celebración de sacrificios en todo el país de Emar. La primera parte de la fiesta registra ritos para el mes y año precedentes, dentro de un ciclo temporal que comprendía regularmente 7 años[20]. Un segundo parágrafo enumera ofrendas a diversos dioses entre los que se encuentra Ashtarté del combate. En fases subsiguientes del ritual, otras formas de la diosa veneradas en Emar recibían ofrendas en diferentes momentos de la celebración junto a otras divinidades del panteón local.

En los ritos de la primera fase, Ashtarté del combate percibía una oveja del palacio, mientras que nuevas ofrendas a Ashtarté se efectuaban durante los 7 días que conmemoraban el ciclo de 7 años. Los más importantes dioses del panteón: Dagan, Baal, Ea, Sîn, Shamash, Ninurta, etc., recibían asimismo ofrendas del palacio. Junto a ellos la «Ashtarté del retorno» recibía 1 ternero, 10 borregos y diversas cantidades de pan trillado y de cebada, así como 1 vaso ritual. Esta serie de ofrendas concluía con nuevas formas locales de Ashtarté, aunque el deficiente estado de conservación del texto impide conocer tales advocaciones.

Ofrendas menores se presentaban en fases subsiguientes de la fiesta *zukru* a otros dioses: «Ashtarté de abi» y Yammu percibían una ración, y en la misma serie «Ashtarté de la cosecha» recibe idéntica ración, al igual que Ashtar, la forma masculina, que cierra esta lista en una de sus escasas apariciones en los textos de Emar. Ulteriores series distributivas mencionan a otras advocaciones de la diosa veneradas en Emar. La tercera serie cita a una Ashtarté, tras varias formas exteriores de Dagan. A juzgar por el contexto, esta diosa percibiría verosímilmente una ración de 2 borregos, 1 ofrenda de pan trillado, 1 ofrenda de pan de cebada y 1 vaso ritual; el

17 Fleming, 1992, p. 213.
18 *Emar VI-3*, 373.
19 Sobre el papel de la diosa en este texto cf. Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.2.§1.
20 Fleming, 1992, p. 69.

epíteto que la caracterizaba se ha perdido. Dos nuevas formas de la diosa son citadas más abajo, en dos series separadas con ofrendas que el texto no especifica.

Todas estas pruebas indican, en definitiva, que la fiesta *zukru* extendía sus actos rituales a varias advocaciones de Ashtarté en Emar a lo largo de los 7 días que duraba dicha celebración. Incluso, también el dios Ashtar recibía culto en estos ritos.

Por otra parte, otros dos fragmentos de ritual[21] citan a la diosa en contextos severamente dañados que impiden conocer detalles. El primero de ellos podría nombrar a tres formas de Ashtarté consecutivamente, aunque el mal estado de conservación del fragmento obliga a considerar dicha «prueba» aún conjetural. El segundo fragmento podría citar, tal vez, a «Ashtarté de abi».

ASHTARTÉ EN LOS TEXTOS LITÚRGICOS

Este grupo de documentos constituye un género muy homogéneo entre los textos religiosos de Emar. Registra los actos religiosos que se celebraban a lo largo del año y de cada mes del calendario litúrgico emariota, al parecer siguiendo un orden consecutivo. Los textos referidos a celebraciones mensuales se han preservado con mayor frecuencia. De este material[22] destaca, por una parte, el texto que registra la liturgia del mes de Abû[23], en el que el culto a Ashtarté juega un papel destacado, y por otra una tablilla que registra los ritos de Ashtarté del combate[24], documento que parece admitir su clasificación como posible texto litúrgico[25].

A diferencia de los imprecisos rituales más arriba citados y de la fiesta *zukru*, estos textos registran las actividades regulares del culto local a las divinidades de Emar. A estas liturgias ordinarias de carácter anual y mensual se añadían ocasionalmente —cuando procedía— los grandes ritos extraordinarios del calendario religioso como la fiesta *zukru* o las dos entronizaciones de las sacerdotisas *entu* y *mashartu*, ceremonias que se emplazaban en ritmos de tiempo variables y sujetos a otras condiciones y prescripciones religiosas.

En la liturgia anual de Emar[26] Ashtarté guardaba un modesto protagonismo en el mes de Marzahanu. En el día 16 de dicho mes se celebraba un rito procesional[27] en su honor, en el que se practicaban algunas ofrendas. Este rito parece ligar su figura estrechamente al culto local de Baal. Sin embargo, era el mes de Abû el de mayor importancia del culto a Ashtarté[28]. En efecto, varias formas de la diosa recibían ofrendas durante la primera quincena de este mes, relacionado quizá con ritos dirigidos a los difuntos[29]. «Ashtarte de abi» parece retener la mayor importancia en estos actos, al recibir la ración más cuantiosa en el día 3 y una pequeña el 16 de Abû. Por su parte, «Ashtarté del retorno» recibía ofrendas los días 14 y 15, mientras que «Ashtarté de los pirikku» recibía su ración al mismo tiempo. Los ritos de esta primera quincena del mes de Abû terminaban con una procesión dedicada a Ashtarté (probablemente la «Ashtarté de abi») celebrada el día 16[30].

21 *Emar VI-3*, 413 y 429; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.2.§2. y §3.
22 *Emar VI-3*, 459, 495, 496, 504 y 533.
23 *Emar VI-3*, 452.
24 *Emar VI-3*, 460.
25 Fleming, 1992, p. 203, lo considera sin embargo una lista de ofrendas.
26 *Emar VI-3*, 446; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.3.§1.
27 Fleming, 1992, p. 269; Arnaud, *Emar VI-3*, p. 424, proponía interpretar aquí un rito relacionado con la caza.
28 *Emar VI-3*, 452.
29 Fleming, 1992, pp. 264, 300-301; cf. en este sentido Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.9.§4.
30 Vid. en este sentido, Fleming, 1992, pp. 295-296.

Por otra parte, un texto de difícil clasificación[31] registra ofrendas no datadas a Ashtarté del combate. Una ofrenda general se le dirigía en primera instancia, sin que se sepa la procedencia de la misma. A continuación, un sacerdote ofrecía su consagración personal a la diosa. El mismo texto registra dos raciones menores a «Ashtarté de la cosecha» y a «Ashtarté de abi», sin añadir datos sobre la ocasión y pertinencia de las mismas. El documento en cuestión podría revelar, quizá, una conexión temporal del culto a estas tres advocaciones de Ashtarté en la liturgia de Emar, aunque se ignora el vínculo que subyacería a dicha asociación.

ASHTARTÉ EN LAS LISTAS SACRIFICIALES

Las listas sacrificiales de Emar se caracterizan por mostrar siempre los mismos nombres de dioses desprovistos, a diferencia de otros lugares, de un orden canónico. Su objetivo sería, al parecer, agrupar a las divinidades del panteón de Emar de modo flexible en diferentes registros de raciones sacrificiales. Podría quizá establecerse un paralelismo entre estos textos y las listas de dioses de Mari, puesto que cada divinidad recibe aquí, como allí, ofrendas y sacrificios de animales. Pero no todas estas listas «sacrificiales» especifican raciones a los dioses. Algunas, de hecho, no conservan restos de tales asignaciones, por lo que cabría pensar si no pudiera tratarse en esos casos de meros ejercicios escolares que compilan las divinidades del panteón local.

Salvo la lista de dioses de la fiesta *zukru*, las listas sacrificiales de Emar no suelen presentar un orden canónico en la sucesión de las divinidades. Sólo la serie 378 parece guardar el orden de dioses de la fiesta *zukru*.

El papel de Ashtarté en estas listas es importante, aunque varias formas de la diosa aparecen junto a otras divinidades sin ocupar posiciones de especial preeminencia[32]. Ashtarté del combate retiene el mayor protagonismo, al aparecer en cuatro de estos ejemplares: se la encuentra en una serie que reúne a «los dioses de las villas altas»[33], que parece indicar que su lugar de culto estaba próximo a Emar, quizá en una aldea o zona elevada; otra lista cita a Ashtarté del combate en segunda posición[34], mientras que otras dos series la sitúan en posición intermedia[35].

El resto de las advocaciones de la diosa aparece en las listas sacrificiales de Emar de manera dispersa. Cuatro son citadas en una serie[36] que reúne a tres Ashtartés consecutivamente: «Ashtarté del templo de Baal», «Ashtarté del templo del cruce» y «Ashtarté de la cosecha», mientras que en posición más relegada aparece «Ashtarté de la orilla».

Por otro lado, «Ashtarté del monte Suparatu» forma parte de los «dioses de las villas altas»[37] y «Ashtarté de abi» aparece en un fragmento de lista severamente dañado[38]. «Ashtarté de las fuentes» se encuentra en la lista sacrificial paralela a la de la fiesta *zukru*[39], mientras que una forma local de la diosa aparece en otra lista sin conservar el epíteto que la caracterizaba[40]. Por

---

31 *Emar VI-3*, 460.
32 Un seguimiento del papel de la diosa en este material puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.
33 *Emar VI-3*, 379; Fleming, 1992, pp. 99, 201-203, 242; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§2.
34 *Emar VI-3*, 380; Fleming, 1992, p. 135; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§3.
35 *Emar VI-3*, 381y 382; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§4. y §5.
36 *Emar VI-3*, 383; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§6.
37 *Emar VI-3*, 379.
38 *Emar VI-3*, 384; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§7.
39 *Emar VI-3*, 378; Fleming, 1992, pp. 203, 242-243; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§1.
40 *Emar VI-3*, 380:16; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§3.

último, Ashtar, la forma masculina, se halla únicamente en dos listas sacrificiales[41]. Puesto que este dios forma parte también de una lista sacrificial del ritual *zukru*, ello podría insinuar, quizá, una interrelación de este material, además de probar la vigencia del culto a Ashtar en Emar. Una de estas pruebas le caracteriza bajo su aspecto astral[42].

EL PAPEL DE ASHTARTÉ EN LOS TEXTOS RELIGIOSOS DE EMAR

El material textual de Emar constata, como se ha observado, una múltiple representación de la diosa mediante numerosas variantes que muestran la extraordinaria extensión de su culto en el alto Éufrates medio durante esta época. Sin embargo, el peso específico de estas diosas en la religión y en el panteón local se desconoce, pues apenas pueden advertirse unos pocos detalles acerca de su participación en determinadas celebraciones religiosas.

A juzgar por la información que suministran las fuentes, Ashtarté del combate habría sido una de las grandes divinidades de Emar. De personalidad guerrera, los actos más importantes de su culto formaban parte de celebraciones religiosas en días señalados no sujetos al calendario litúrgico. De entre estas celebraciones destaca la entronización de la sacerdotisa *mashartu*, en la que la diosa retenía un singular protagonismo. No obstante, el significado y valor religioso de su intervención en dicho ritual está aún por determinar. El culto a Ashtarté del combate se encuentra también parcialmente documentado en la primera parte del ritual *zukru*, al tiempo que en diversas listas sacrificiales, en las que esta diosa retiene también una posición relevante.

Otras formas de Ashtarté cuyos epítetos desgraciadamente no se conservan (salvo en el caso de la Ashtarté de Shagma) reciben también ofrendas en el ritual de la fiesta *zukru*. Además, otras listas de Emar mencionan a dos nuevas advocaciones de la diosa: una serie cita a una Ashtarté de epíteto y posición ignotos, mientras que otra menciona a «Ashtarté de las cuerdas»[43]. Asimismo, dos Ashtartés cuyas estatuas se albergarían en templos de la ciudad: «Ashtarté del templo del cruce» y una Ashtarté de templo desconocido, aparecen en un fragmento de este archivo[44]. A pesar de esta extremada parquedad informativa, estos datos confirman, en cualquier caso, la gran extensión del culto a la diosa en Emar.

Por lo que se refiere a las celebraciones litúrgicas, la procesión de Ashtarté el 16 de Marzahanu debía estar estrechamente conectada con la procesión de Baal al día siguiente, insinuando tal vez un culto paralelo de ambas divinidades. Con todo, el mes más importante del culto litúrgico a Ashtarté era al parecer el mes de Abû, en el que varias formas de la diosa recibían culto en la primera quincena. Por otra parte, dado que los así denominados ritos «recapitulativos» de Ashtarté del combate incluyen raciones equivalentes entre sí para Ashtarté de la cosecha y «Ashtarté de abi», una relación especial de la Ashtarté del combate con estas dos advocaciones sería presumible.

En las listas sacrificiales de Emar, según hemos visto, concurren numerosas formas de la diosa junto a la más solícita Ashtarté del combate. Es interesante destacar en este punto la independencia de Ashtar respecto a las formas femeninas. Caracterizado en su aspecto planetario (Venus) en una lista[45], es probable que el devaluado culto de Ashtar en Emar hubiese conservado

---

41 *Emar VI-3*, 378:39' y *Emar VI-3*, 384:4'.

42 Concretamente *Emar VI-3*, 378:39'.

43 Interpretación aún provisional, vid. *Emar VI-3*, pp. 363 y 366; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.2.§1. sub. n. 80; id., 8.9.6.§13.

44 *Emar VI-3*, 413:4'-5' y *Emar VI-3*, 429:4; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.2.§2. y §3.

45 Cf. *Emar VI-3*, 378:39'; Fleming, 1992, p. 249 n. 186; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.1.4.§1.

un marcado carácter astral, circunstancia que no se observa a primera vista en ninguna de las advocaciones de Ashtarté.

Al igual que en Mari, la extraordinaria proliferación de Ashtartés en el panteón de Emar parece revelar, en definitiva, una especial popularidad de la diosa y una singular extensión de su culto en el alto Éufrates medio hacia 1200 a. de C.

ASHTARTÉ EN LOS TEXTOS ADMINISTRATIVOS

Los textos administrativos de Emar que contienen información sobre Ashtarté ofrecen datos sumamente dispersos. Mientras unos suministran pruebas más o menos precisas respecto a la diosa, otros registran datos extraordinariamente vagos.

El texto más relevante de este grupo de documentos es un inventario que registra el tesoro de «Ashtarté de la ciudad»[46], epíteto que designa verosímilmente a la Ashtarté patrona de Emar. Como dicho documento demuestra, esta diosa poseía una rica colección de objetos de oro y plata, muchos de los cuales tendrían quizá una función evocadora en su culto. Piedras preciosas y una representación de Ashtar en su aspecto astral, con forma de estrella de plata, completaban sus riquezas.

Por otra parte, un inventario de mobiliario de culto[47] cita a numerosas formas locales de la diosa con asignaciones de vasos rituales. Llama particularmente la atención la segunda Ashtarté mentada en dicho inventario, cuyo contexto no es claro, pues la escritura acadia equivalente a «idem», tras el nombre de la diosa, podría indicar, en efecto, que se trata de una «Ashtarté de la puerta Amita», siendo éste el epíteto del dios que la antecede, a saber: «Ninurta de la puerta Amita»[48].

Algunos contratos de compra-venta procedentes de la región de Emar mencionan, por otro lado, a «Ashtarté de abi» y a «Ashtar de Sarba», sólo como mera referencia geográfica de la ubicación de la propiedad en venta[49]. Si este «Ashtar de Sarba» se refiere a una forma local del dios emariota, o bien está relacionado con el homónimo acadio antiguo conocido por los textos de Mari y de Ebla es aún difícil de averiguar[50].

Por último, una Ashtarté de Haza resulta conocida por un texto que registra una donación de viñedos[51]. Dado que dicho documento no pertenece al archivo de Emar, sino que procede de sus alrededores, parece evidente que esta diosa no formaba parte del panteón local de la ciudad.

EL PERSONAL DEL CULTO DE ASHTARTÉ

Son muy escasas las pruebas que aporta este archivo sobre el personal del culto consagrado a Ashtarté en Emar. Junto a los combatientes, atestiguados en la fiesta de entronización de la sacerdotisa *mashartu*, un texto de Emar que censa a varios oficiantes cita también a una

46 *Emar VI-3*, 43; vid. también Fleming, 1992, p. 186; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.3.1.§1.

47 *Emar VI-3*, 274; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.3.1.§2.

48 *Emar VI-3*, 274:6.

49 *Emar VI-3*, 153:2; Tsukimoto, 1990, pp. 183 y ss., texto 3:6.

50 Sobre este asunto vid. Oliva, 1993a; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.3.2.§2 n. 225. Para una nueva posible atestación de esta deidad en textos cercanos a Emar vid. Belmonte, 1997.

51 Tsukimoto, 1991, pp. 278 y ss., texto 19:14-15.

«sacerdotisa *entu* de Ashtarté»[52]. En virtud del contexto, esta advocación podría referirse quizá a Ashtarté del combate. Otro texto relativo a Ashtarté del combate menciona una ofrenda de vasos de cerveza, panes y pasteles realizada por el sacerdote de esta diosa[53]. Las pocas referencias disponibles sobre el personal del culto de Ashtarté en Emar parecen, pues, estar ligadas especialmente a esta advocación: por una parte, la sacerdotisa *mashartu* debió de ser, verosímilmente, una de las figuras más relevantes del personal cúltico emariota consagrado a esta preeminente advocación de Ashtarté. Asistida por los combatientes, su función religiosa se concentraba, como se ha observado, en el culto de esta Ashtarté, siendo su más distinguida representante ante el pueblo de Emar. El sacerdote de Ashtarté del combate podría estar, quizá, subordinado al papel de la *mashartu*. Su función en el culto tendría particular relevancia durante los actos litúrgicos celebrados en honor de esta diosa, más que en la ceremonia de entronización de dicha sacerdotisa. Un esquema provisional de la jerarquización del personal del culto consagrado a esta forma de Ashtarté colocaría, por orden de importancia, a la sacerdotisa *mashartu* en primer lugar, seguida del sacerdote y de los combatientes de esta diosa. Salvando las particularidades, este modelo organizativo podría haberse reproducido tal vez en otros cultos de la diosa en Emar.

Por otra parte, la existencia de una *entu* de Ashtarté en Emar pudiera ligar dicha sacerdotisa a la *entu* de Baal, en un paralelismo que parece insinuar mayor extensión de este estamento sacerdotal en las antiguas instituciones religiosas de la ciudad.

En definitiva, en función de este breve espectro del personal cúltico relativo a la Ashtarté del combate, es probable que el resto de Ashtartés veneradas en Emar tuviera una congregación de oficiantes y sacerdotes a su servicio que, jerarquizados en sus funciones religiosas, celebrara actos litúrgicos en otros templos de la diosa con una especialización similar a la que se vislumbra en el culto de Ashtarté del combate.

LAS FORMAS LOCALES DE LA DIVINIDAD

El archivo de Emar ha conservado (superando al material textual de Mari) un importante número de advocaciones de Ashtarté que refleja la formidable extensión que alcanzó su culto a finales del Bronce Reciente. Algunos textos no han conservado los epítetos que acompañaban al nombre de la diosa, por lo que es probable que el número de ellas fuese incluso superior al que se conoce.

Relaciones de interdependencia entre diferentes formas de Ashtarté en Emar son desconocidas, aunque es posible que las hubiera en virtud de su número y de una probable satelización de unas diosas con respecto a otras. Además, la aparición simultánea de varias Ashtartés en determinados documentos podría insinuar que algunas de ellas tuvieran, en efecto, mayor relevancia que otras en la religión local[54].

52 *Emar VI-3*, 276:8.

53 *Emar VI-3*, 460:7-9.

54 Un seguimiento de cada una de estas advocaciones se encontrará en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.6.

ASHTARTÉ DEL COMBATE

Esta diosa fue sin duda una de las divinidades más importantes del panteón de Emar. La entronización de la sacerdotisa *mashartu* era la gran festividad que exaltaba su culto, al margen de los rituales preceptivos de la liturgia anual. Entronizada en sustitución de su predecesora, la sacerdotisa *mashartu* acumulaba atribuciones relacionadas con su culto, en tanto que representante genuina de Ashtarté del combate. Esta sacerdotisa servía probablemente de intermediaria entre la diosa y su pueblo, y retenía seguramente un carácter de inspiración militar relacionado con la defensa de la ciudad. Seguramente, la defensa de Emar haría de Ashtarté del combate una de las grandes deidades locales. Sin embargo, aunque focaliza el ritual de la entronización de la *mashartu* en su papel de diosa de la guerra, el contexto bélico parece estar lejos del ritual.

Ashtarté del combate guardaba también cierto protagonismo en otros rituales de Emar: en el ritual cíclico de la fiesta *zukru* recibía ofrendas sacrificiales; otro texto dedicado a ella le asigna cuantiosas ofrendas en una lista de difícil clasificación; el mismo documento recoge las ofrendas de consagración del sacerdote de Ashtarté del combate, y la diosa es citada asimismo en otros fragmentos de textos de Emar clasificados como textos litúrgicos, aunque su aparición en los mismos es conjetural.

Al parecer, el templo de Ashtarté del combate se hallaba en un lugar elevado de los alrededores de Emar, según informa un texto. Otras pruebas documentales señalan que la diosa recibía culto regular mediante diferentes ofrendas en varias listas sacrificiales. En suma, todos estos datos parecen confirmar la impresión de que la Ashtarté del combate tenía un lugar de preferencia en los cultos y epifanías de Emar.

ASHTARTÉ DE LA CIUDAD

Esta diosa es conocida principalmente por el inventario que registra sus riquezas, entre las que figuraban, como se ha visto, abundantes objetos de oro y plata. En otro texto aparece junto a otras advocaciones locales de Ashtarte en posesión de un vaso de culto. Por otra parte, una carta menciona los sacrificios de esta Ashtarté en un contexto sumamente hermético. Pese a la parquedad informativa existente sobre Ashtarté de la ciudad en las fuentes de Emar, esta diosa, verosímilmente la patrona por excelencia de la ciudad, debió de gozar, como Ashtarté del combate, de una importante veneración.

ASHTARTÉ DEL RETORNO

Esta advocación de Ashtarté podría representar quizá una versión siria de la Ishtar babilónica, conocida por el mítico Viaje a los Infiernos. Recibía ofrendas en la fase inaugural del ritual *zukru* junto a los grandes dioses de Emar, así como en dos series independientes de la liturgia emariota del mes de Abû, durante su primera quincena. Pruebas textuales de su culto aparecen también en otro fragmento de prescripción litúrgica, mientras que un inventario de mobiliario cultual le adscribe 2 vasos de culto.

Pero estas pruebas son insuficientes para evaluar el peso específico de esta diosa en los cultos de Emar. Además, su posible equiparación al aspecto mítico de la Ishtar babilónica debe tomarse sólo como hipótesis de trabajo, pues la traducción del epíteto es aún discutible.

ASHTARTÉ DE ABI

Esta forma de Ashtarté es una de las más enigmáticas de cuantas forman el panteón de Emar[55]. El epíteto «de abi» es sumamente discutible desde el punto de vista filológico, ya que permite sostener diferentes hipótesis de interpretación. Esta «Ashtarté del mar» o bien, si se prefiere, «Ashtarté del hoyo ritual» tuvo un protagonismo destacado en los cultos de Emar. Percibía ofrendas en la segunda serie distributiva del ritual *zukru*, y quizá también en un fragmento seriamente dañado de difícil evaluación. Otros sacrificios en su honor registra el texto litúrgico correspondiente al mes de Abû, en compañía de otras formas de la diosa, al tiempo que recibe una ración en un texto directamente referido a la Ashtarté del combate.

Ashtarté de abi aparece también en una lista sacrificial de Emar, y como posesora de tres vasos rituales se la encuentra en un inventario de este archivo. Otra referencia a esta diosa se encuentra en un contrato de compra que provee veladas indicaciones sobre su templo en Emar.

ASHTARTÉ DE LA COSECHA

Esta advocación de Ashtarté[56] sólo es conocida por recibir ofrendas en determinadas listas de divinidades. Al igual que la Ashtarté de abi, recibe raciones en la segunda serie de ofrendas de la fiesta *zukru* y en un texto directamente referido a la Ashtarté del combate. Se la encuentra también en una lista sacrificial junto a otras advocaciones de la diosa.

ASHTARTÉ DE LAS FUENTES

Como la anterior, esta diosa parece haber sido escasamente relevante en los cultos centrales de Emar. Aparece ocasionalmente en una lista sacrificial, y como posesora de determinados bienes muebles se la encuentra en diversas secciones de un inventario de este archivo.

Este interesante teónimo podría insinuar, quizá, la veneración de una forma de Shaushga en la región, dada la especial relevancia que tenían las fuentes y el agua en los cultos de la Ashtarté hurrita. En efecto, fuentes, pozos y agua en general tenían una destacada significación en los rituales de Shaushga, como demuestran algunas listas sacrificiales de otros lugares, en las que se menciona habitualmente «las fuentes de Shaushga». De hecho, en contexto hurrita puro están documentadas las fuentes de Shaushga, y la diosa misma es incluso designada como «Shaushga de las fuentes»[57].

ASHTARTÉ DEL MONTE SUPARATU

Como otras formas de Ashtarté en Emar, esta diosa es prácticamente desconocida y se ignora casi todo acerca de su culto. Está atestiguada en un texto que reúne a diversas divinidades veneradas en los alrededores de Emar, por lo que parece claro que su culto, fuera de la ciudad, for-

55 Sobre la identidad de esta advocación cf. Oliva, 1993b.

56 Podría quizá estar en estrecha relación con Ashtar de Ugarit, puesto que a este dios se le considera en la mitología ugarítica "dios de la irrigación artificial de pozos y canales". Cf. en este sentido el mito ugarítico "Los dioses apuestos y hermosos", KTU 1.23; Del Olmo Lete, MLC, pp. 147 y 438.

57 Vid. Wegner, 1981, pp. 143, 144-146 y 174.

maría parte de una tradición independiente. Ashtarté del monte Suparatu reaparece como posesora de un vaso de culto en un inventario.

ASHTARTÉ DE LA MONTAÑA

Esta advocación de la diosa sólo es conocida por la referencia de un inventario cuyo estado de conservación impide una identificación más concreta. Es probable que el teónimo en cuestión pueda referirse a la Ashtarté del monte Suparatu. El culto a la montaña y su relación con Shaushga es también un rasgo característico de la religión hurrita. Los casos de Shaushga y el monte Pishaisha y de Shaushga y el monte Amanus así lo corroboran, particularidad que, por otra parte, es también característica del norte de Siria[58].

ASHTARTÉ DEL TEMPLO DE BAAL

Se trata, al parecer, de una forma de Ashtarté venerada en el templo de Baal en Emar. Esta asociación de Baal y Ashtarté era ya conocida[59], pues numerosas pruebas documentales de este archivo parecen confirmar dicha unión. En efecto, aunque los textos de Emar no indican expresamente semejante asociación, una ligazón de ambos dioses parece clara por la confluencia de datos onomásticos, arqueológicos y epigráficos[60]. Además, las dos grandes ceremonias emariotas de instalación de las sacerdotisas *entu* de Baal y *mashartu* de Ashtarté del combate podrían quizá extender tal asociación. Incluso, se tiene noticia, como se ha indicado, de la existencia de una *entu* de Ashtarté en Emar.

Partiendo de estas pruebas, pudo existir efectivamente en Emar durante el siglo XIII a. de C. un culto independiente a Baal y Ashtarté. De hecho, ambos dioses tenían un santuario dual que ocupaba el lugar más alto de la ciudad. Datos paralelos del Próximo Oriente relativos a Ugarit (unión de Anat-Ashtarté y Baal), Bogazköy (mito de Elkurnisha [dios del clima] e Ishtar), Egipto (penetración de Baal y Ashtarté en el panteón egipcio y proyección mítica de Ashtarté en el mito de Seth contra Horus, etc.), Palmira y Fenicia, llevan a considerar la posibilidad de que la unión de Baal y Ashtarté en Emar pudiera tener origen cananeo[61].

Esta unión, junto con la asociación tradicional de Baal y Hebat en Emar, pudiera insinuar verosímilmente la existencia en el alto Éufrates medio de dos tradiciones del dios del clima: una semítica tradicional concentrada en la pareja formada por Addu(-Baal) y Hebat, y asimilada por los hurritas, y una cananea formada por Baal y Ashtarté, introducida más tarde en la región. La unión de Baal y Ashtarté representaría, en este sentido, un cambio tardío en la religión local que situaría a ambos dioses a la cabeza del panteón, razón por la cual dicho cambio no se refleja en los rituales tradicionales de instalación de la *entu* ni de la *mashartu*.

Otras pruebas textuales podrían esclarecer esta unión: el texto que registra el tesoro de «Ashtarté de la ciudad» pertenece de hecho al templo de Baal[62], y otro documento se refiere a las procesiones de Ashtarté y de Baal en la primera quincena del mes de Marzahanu, lo que

58 Wegner, 1981, pp. 147-148; cf. en Mari Ishtar de Bishra.

59 Fleming, 1992, p. 76.

60 Sobre este asunto cf. especialmente la discusión en Fleming, 1992, pp. 216-220 y 222.

61 Fleming, 1992, p. 220.

62 Fleming, 1992, p. 221.

apuntaría a un culto paralelo de ambas divinidades en Emar. Si «Ashtarté del templo de Baal» es otra designación de «Ashtarté de la ciudad» es difícil de elucidar. Lo cierto es que «Ashtarté del templo de Baal» aparece sólo en una lista sacrificial, y que su nombre la vincula directamente al círculo de este dios. Además, ambas divinidades, como se ha señalado más arriba, gozaron simultáneamente de enorme popularidad en Emar, según demuestra la ingente onomástica local del tipo Zu-Baal y Zu-Ashtarté[63]. Por otra parte, si dicha unión puede insinuar efectivamente la penetración de tradiciones de Canaán en Emar, ello podría estar quizá en relación con la interesante unión de la «Ashtarté de abi» y Yamm en un texto de este archivo.

ASHTARTÉ DE LOS PIRIKKU

La naturaleza de esta diosa es difícil de precisar, pues el término acadio *pirikku* es oscuro y problemático para una correcta identificación de dicha forma de Ashtarté[64]. D. Arnaud interpretó una «Ashtarté del relámpago». Sin embargo, algunas pruebas de Mari que hablan del *pí-ri-ki-im* de Dagan permiten deducir, verosímilmente, que dicho término podría designar también un «lugar y símbolo sagrado en los templos de Siria».

Por otra parte, parece posible que el término en cuestión pueda designar también el símbolo del león, animal con el que Ishtar-Ashtarté aparece representada en infinidad de imágenes del dominio siro-mesopotámico. En este sentido debe ahora modificarse una previa interpretación personal sobre esta diosa (vid. J. Oliva, «Akk. *pilakku* und Emar. *pirikku*», en *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1993 nº 4, p. 82).

Sea como fuere, poco se sabe acerca del papel de esta diosa en los cultos de Emar. Recibe ofrendas en el mes de Abû, y se le asignan dos vasos rituales en un inventario de bienes muebles que lista a otros dioses del panteón.

ASHTARTÉ DE LA PUERTA AMITA

La verosimilitud de dicho nombre es aún conjetural, pues se basa en una expresión que designa precisamente a «Ninurta de la puerta Amita» en un inventario de objetos de culto. Tras este dios se nombra (sic) a Ashtarté «idem».

ASHTARTÉ, SEÑORA DE A-[ ]

Esta enigmática advocación de la diosa se encuentra en una sola ocasión, en las últimas ofrendas del ritual *zukru*. Es posible que el texto pudiera reconstruirse «señora de las aguas», con lo que sería quizá una denominación paralela de «Ashtarté de las fuentes». Dado que Ninurta precede a esta diosa en el citado texto, podría especularse también sobre la posibilidad de que, como en el caso anterior, se refiriera a la «señora de (la puerta) A-[mita]».

63 Fleming, 1992, pp. 215-216.

64 En este sentido cf. Oliva, 1993c.

ASHTARTÉ DE LA CUERDA

Prácticamente desconocida en los textos de Emar, esta diosa aparece sólo en la última serie de raciones de la fiesta *zukru*. La lectura de dicho nombre es provisional, y ha de entenderse por el momento sólo como hipótesis de trabajo[65].

ASHTARTÉ DE LA ORILLA

Esta forma local de Ashtarté aparece únicamente en una lista sacrificial de Emar junto a otras divinidades del panteón. Como éstas y como el propio teónimo parece insinuar, Ashtarté de la orilla sería venerada en algún punto de las riberas del Éufrates, en donde tendría verosímilmente su santuario.

ASHTARTÉ DEL TEMPLO DE [ ]

Esta diosa aparece en un fragmento de difícil clasificación, tal vez un ritual emariota; es muy posible que dicho nombre se refiera a la diosa venerada en el templo de Baal.

ASHTARTÉ DEL TEMPLO DEL CRUCE

Esta advocación de Ashtarté aparece citada en el mismo fragmento de ritual que la diosa anterior, siguiendo a «Ashtarté del templo de [ ]», y se encuentra nuevamente en una lista sacrificial de este archivo. Se ignora si se refiere a una Ashtarté venerada en Emar, diferente a «Ashtarté de la ciudad» y a «Ashtarté del templo de Baal», o si su santuario se emplazaría en los alrededores de la ciudad.

ASHTARTÉ DE ZARMA

Venerada en una localidad verosímilmente cercana a Emar, esta diosa se encuentra solamente en un fragmento de inventario. La lectura del teónimo debe considerarse provisional[66].

ASHTARTÉ DE SHAGMA

Como la anterior, esta advocación local de la diosa sería adorada en una villa no lejana a Emar. Ashtarté de Shagma es una de las divinidades que, junto a otras formas de la diosa, recibe ofrendas en la primera serie de ofrendas de la fiesta *zukru*. Su vinculación con este ritual hace sospechar que dicha deidad estuviese ligada a los cultos más arcaicos de la región.

ASHTARTÉ, SEÑORA DE HAZA

Conocida únicamente por un texto de los alrededores de Emar que registra una donación entre particulares, esta diosa no formaba parte del panteón de Emar.

---

65 *Emar VI-3*, pp. 363 y 366.

66 En realidad, nuevas colaciones del texto (Zadok, 1991) han permitido corregir esta vieja lectura en favor de Ashtarté de Sarba, vid. Belmonte, 1997.

ASHTAR

La versión masculina de Ashtarté conservaba un papel muy modesto en los cultos de Emar. A diferencia de Ashtarté, Ashtar parece encarnar eminentemente una caracterización astral en la religión local, rasgo que no determina expresamente a ninguna de las formas femeninas atestiguadas hasta ahora.

Recibe una ofrenda en la segunda serie de raciones de la fiesta *zukru*, dato que podría mostrar, como en el caso de Ashtarté de Shagma, la antigüedad de su culto en la región. Prueba de su naturaleza celeste es que aparece designado «Ashtar-Venus» en una lista sacrificial de este archivo. En otra lista, en cambio, su nombre aparece sin epíteto. El hecho de que conserve su caracterización planetaria (el inventario del tesoro de «Ashtarté de la ciudad» cita entre sus objetos «1 Ashtar-Venus de plata») parece confirmar la impresión de que Ashtar conservó en Emar, su ancestral caracterización divina.

ASHTAR DE SARBA

Este teónimo parece corresponder a una deidad exterior de la región de Emar, venerada probablemente en alguna ciudad o aldea cercana. Un texto de los alrededotres de Emar se refiere concretamente a la «*gran calle de Ninkur y de Ashtar de Sarba*». Dicho teónimo (o, si se prefiere, un homónimo del mismo) es ya conocido en otras fuentes acadias de Siria, pues Ashtar de Sarbat aparece en efecto en dos textos presargónicos de Mari, así como en una lista de dioses mariota de la época de los Shakkanakku. El mismo teónimo aparece también en un texto de Ebla, que muestra la movilidad de esta deidad a mediados del III milenio a. de C.

Una posible relación de esta deidad de la región de Emar con las pruebas del III milenio y de la época de los Shakkanakku debe quedar por el momento abierta. La escritura semítica del teónimo Ashtar, en lugar de los habituales grafemas mesopotámicos para referirse a la diosa en los textos de Emar, o la forma siria Ashtarté (corriente en los nombres personales teóforos), podría insinuar, quizá, que «Ashtar de Sarba» se refiere a un «dios» local del alto Éufrates medio[67].

67 Su posible identificación con Ashtarté de Sarba (leído inicialmente Zarma) no debe, en modo alguno, excluirse. Sobre la lectura del nombre divino en los textos de Emar cf. Oliva, *Ishtar Syria*, 6.6.

9. PERFIL Y CARÁCTER DE LA ISHTAR SIRIA

PERSPECTIVAS

Es sabido que la personalidad de Ishtar-Ashtarté es una de las más complejas de entre las divinidades veneradas en Siria y Mesopotamia. A diferencia de otros dioses peor conocidos, su identidad experimentó, a lo largo del tiempo, importantes cambios que resultaron a la larga un revulsivo de su actividad en el plano mitológico. Dicho fenómeno es especialmente perceptible en Mesopotamia, a través de la abundante literatura que de esta divinidad se ha conservado.

El proceso evolutivo de Ishtar en Siria debió de ser similar al de Ishtar en Mesopotamia, aunque no siguió los mismos derroteros, pues el culto a la Ishtar siria estuvo dividido, a la luz de las fuentes, en tradiciones locales, algunas muy próximas entre sí aunque no completamente afines. Como en Mesopotamia, el devenir histórico y el estrecho contacto entre pueblos contribuyó a forjar también en el oeste una deidad de temperamento y naturaleza extremadamente complicados, ampliamente coincidente con la diosa homónima mesopotámica en sus rasgos esenciales.

Las páginas siguientes intentan sintetizar los rasgos fundamentales que caracterizan la personalidad de la «Ishtar occidental», en base a los textos acadios del oeste que documentan su culto en la Siria antigua. Como se observará, la naturaleza y perfil de esta diosa pueden aprehenderse con cierto rigor, aunque siempre de manera sesgada en comparación con la información existente sobre su homóloga mesopotámica. El carácter administrativo y económico de las fuentes acadias occidentales no permite mayor concreción.

El perfil de la Ishtar siria puede determinarse fundamentalmente en dos direcciones: 1) mediante el análisis del material relativo a la devoción popular (reconstruible sólo a partir de los nombres personales teóforos), y 2) mediante la información concerniente al culto oficial que conforma el grueso del material epigráfico.

Estas fuentes tienen un trasfondo general semítico occidental, el así denominado substrato, que determina el perfil de la Ishtar siria. Probablemente por esta razón, aun compartiendo los rasgos principales de su carácter con la equivalente mesopotámica, la diosa del oeste retiene, al menos hasta cierto punto, una tradición independiente de aquélla. Sin embargo, su personalidad no resulta fácil de definir, si se tiene en cuenta que el periodo abarcado por la documentación se

prolonga alteradamente desde el pleno Bronce Antiguo hasta el Bronce Reciente tardío. Esta perspectiva, por su enorme extensión en el tiempo y la heterogeneidad del material textual, distorsiona necesariamente una comprensión global de su figura. Pero además del criterio cronológico, la segmentación de la documentación en tradiciones independientes plantea el problema de precisar los rasgos de la Ishtar siria en base a fuentes que, como se ha señalado, son esencialmente administrativas y limitadas en su información. Sólo datos sumamente escuetos permiten una tímida aproximación al perfil y carácter de la diosa en el oeste. Con todo, aunque pueda plantearse una sintonización de datos con pruebas no acadias de Siria y Palestina que permitan acentuar los rasgos territoriales de su carácter, la impresión general es siempre extraordinariamente limitada, en comparación con el perfil conocido de la Ishtar mesopotámica.

Por otra parte, exceptuando algún ejemplar procedente de Ebla, mal conocido y aún en fase de investigación, así como el escaso protagonismo de Ashtar y Ashtarté en los mitos de Ugarit, la ausencia en el espacio sirio de literatura autóctona al estilo mesopotámico, que revele peculiaridades y rasgos esenciales del carácter de Ishtar en Siria, hace que su perfil mítico y poético en el dominio semítico occidental sea apenas conocido, no sólo respecto al de su homónima en Mesopotamia, sino también respecto a Shaushga en la tradición hurro-hitita. No obstante, los trazos que definen esencialmente la personalidad de la Ishtar siria parecen seguir el modelo de la literatura mesopotámica, en donde el carácter de Ishtar se concreta en los tres aspectos clásicos de su figura, a saber: astral, guerrero y erótico, coordenadas que las fuentes acadias de Siria reproducen de manera irregular.

La determinación de la personalidad de Ishtar en Siria se ha basado en el planteamiento de preguntas a las fuentes sobre la presencia de estos tres aspectos en los textos acadios del oeste. Teniendo como punto de referencia principal la tradición literaria mesopotámica de Ishtar, las pruebas sobre Ashtarté, desde la perspectiva semítico-occidental, se esgrimen en la argumentación de forma paralela a las pruebas acadias occidentales, para así proyectar mayor amplitud de miras en la definición del perfil y carácter de la diosa en el dominio semítico del oeste.

Además de los tres rasgos clásicos de la personalidad de Ishtar, otros aspectos menores que la caracterizan, y que también encuentran su correspondencia en las fuentes acadias occidentales, son: la relación de la diosa con la justicia o su imagen como diosa justiciera (lo que no significa siempre justa), la relación de Ishtar con la salud, y su estrecha conexión con el mundo animal, de cuya vinculación buena prueba han dejado numerosas representaciones iconográficas e imágenes literarias mesopotámicas.

Con todo, la tarea de delimitar la personalidad de Ishtar en Siria no podría prescindir de un elemento crucial y determinante en la historia de esta deidad y que, a nuestro juicio, es preciso situar en el punto de partida, para una mejor comprensión de su personalidad. Se trata del género sexual de Ishtar, el cual representa uno de los elementos más complejos de análisis de su naturaleza divina.

EL GÉNERO SEXUAL DE ISHTAR

Presente en numerosas pruebas textuales y plásticas, el género sexual de Ishtar es especialmente relevante porque abre la perspectiva de su historia más primitiva, y sirve como principio de discernimiento de su evolución posterior.

La estrecha relación del sexo de la divinidad con su caracterización astral, guerrera y erótica ha sido señalada convenientemente en diferentes estudios sobre Ishtar, de forma que, de manera

diversa, se ha puesto el acento en la masculinidad del aspecto guerrero o en la feminidad del rasgo amoroso, o se ha argumentado la estrecha relación de ambos rasgos con el aspecto astral, no siempre coincidentes con otras teorías que relacionan íntimamente lo astral a lo guerrero y lo amoroso a un tiempo[1]. En realidad, la legitimidad de la interpretación depende, como se verá, de la tradición (sumeria o semita) desde la que la divinidad sea estudiada.

En este sentido, los textos acadios del oeste que citan a Ishtar aportan interesantes pruebas respecto al género sexual de la divinidad. Además de contribuir a esclarecer el problema de su patente bisexualidad en la fase más antigua, estos textos permiten comprender mejor no sólo su evolución en Siria, sino también en Mesopotamia desde la fase más primitiva. Las pruebas textuales posteriores son menos elocuentes en este sentido, y muestran una progresiva feminización de su figura.

LA BISEXUALIDAD DE LA ISHTAR OCCIDENTAL

Las fuentes escritas y la historiografía en general han subrayado la importancia de la forma femenina en todo el Próximo Oriente antiguo, incluida Siria, con escasa atención a la forma masculina, ausente en la documentación de Asiria y Babilonia. Sin embargo, en qué medida el género masculino subsiste en el dominio del oeste frente a la posición dominante de Ishtar es una cuestión de sumo interés. En efecto, ambos sexos de Ishtar están atestiguados, aunque de manera insuficiente, en fuentes históricas de Siria y Palestina. Concretamente, en los textos acadios occidentales la duplicidad masculino-femenino se observa con especial claridad en la onomástica, e incluso en determinadas pruebas relativas al culto oficial.

Prescindiendo de criterios estrictamente filológicos como la elisión de la t final en la escritura del nombre acadio, que indica siempre el género femenino, existen pruebas aportadas por antropónimos acadios occidentales que demuestran claramente la veneración popular por el dios Ashtar. En otros casos, en cambio, la ambigüedad persiste.

Nombres personales como: «*Ashtar es mi padre*» o «*Ashtar es padre*» documentan tanto en Ugarit como en Emar el género masculino de la divinidad[2]. Este tipo de antropónimo se encuentra curiosamente alterado en Mari bajo la forma: «*Ishtar es mi padre*», salvo que dicho nombre personal sea considerado de adscripción amorita[3], en cuyo caso expresaría el género masculino de Ishtar. Ello no sería extraño, pues el grafema sumerio (femenino) de esta deidad fue empleado en Mari ya en tiempos presargónicos para designar a la forma masculina Ashtar (INANNA.NITA), siendo su uso durante el periodo paleobabilónico en la onomástica amorita bastante probable, aunque la ambigüedad de su etimología pueda prestarse a controversia.

En contrapartida, el antropónimo emariota: «*Ashtar es mi madre*» podría confundir respecto al género masculino de Ashtar. La explicación de este nombre personal podría buscarse, quizá, en una influencia del popular antropónimo acadio: «*Ishtar es mi madre*», en el que aquél podría basarse. Una transmisión similar podría ocurrir verosímilmente en el caso del nombre: «*Ashtar/*

1 Dicha problemática puede seguirse en Oliva, *Ishtar Syria*, 1, que sintetiza la historia de la investigación sobre Ishtar.

2 Ashtar es también padre en sentido pasivo en nombres personales como por ejemplo: Bin-Ashtar-mi, "Hijo de Ashtar". Referencias textuales y datos filológicos relativos a un amplio número de antropónimos sirios con el teóforo de Ishtar pueden encontrarse en el catálogo onomástico Oliva, *Ishtar Syria*, 7.2.

3 CAAA, p. 97.

Ishtar dio a luz» (de Emar y Mari respectivamente), habida cuenta de la pérdida de relevancia de Ashtar en el panteón de Emar. Un testimonio más antiguo del género masculino de Ashtar en Ebla podría verse quizá también en el nombre personal: «*Ashtar es señor*», etimología aún insuficientemente esclarecida[4], al igual que en el ejemplar: «*Señor(a) es Ishtar*», cuyo predicado podría ser tanto masculino como femenino.

La virilidad de Ashtar en Siria podría verse tal vez confirmada desde la perspectiva eblaíta mediante el nombre: «*Cólera de Ashtar*», etimología que evocaría la personalidad de un Ashtar guerrero. Desde la perspectiva hitito-luvita, el nombre: «*Ashtar es fuerte*», documentado en Alalah, y los nombres personales amoritas de Mari: «*Ishtar es grande*» e «*Ishtar es firme*» parecen referirse asimismo a un dios. La divergencia entre: «*Ishtar es diosa*(?)» e «*Ishtar es mi dios*» podría manifestar igualmente los dos géneros de la divinidad. Por su parte, los nombres: «*Ishtar es mi rey*» e «*Ishtar es misericordioso*», frente a «*Ishtar es misericordiosa*» llevado por una mujer de Mari, muestran que el predicado masculino del nombre teóforo parece justificarse en congruencia con el género masculino (amorita) de la divinidad[5].

Por otra parte, algunas pruebas textuales del dominio semítico occidental contribuyen a precisar más esta diferencia de géneros que caracteriza a la Ishtar siria revelada por la onomástica:

En Ugarit es conocida la dualidad: Ashtar-Ashtarté, aunque no existen datos sobre la forma masculina en las fuentes acadias de Ras-Shamra. Su papel en la mitología ugarítica es sin embargo de cierta relevancia. En la Lucha de Baal y Yamm[6], por ejemplo, Ashtar tiene escaso protagonismo. Su figura sería, como algunos autores han señalado, la del «pretendiente inepto» al trono de los dioses, pues no tiene ni esposa, ni palacio, ni descendencia, requisitos indispensables para ejercer con dignidad la función de rey de los dioses[7]. Otro tanto sucede en la Lucha de Baal y Môtu[8], en donde Ashtar es propuesto como posible sustituto de Baal. Al parecer, Ashtar era entronizado en verano, y en este episodio es presentado como digno sustituto de Baal[9], testimonio quizá de su anterior grandeza[10]. Como no reunía sin embargo las cualidades necesarias para ser rey del panteón, ha de renunciar al trono y reinar en la tierra[11]. Tal vez, dicho mito podría estar en conexión con el hecho de que Ashtar pudo llegar a Ugarit probablemente como dios del desierto, tras ser introducido en Canaán por invasiones de amoritas, en una época en que su grandeza habría sido manifiesta en el panteón paleosemítico[12].

Por otro lado, la diferente escritura del teónimo en los textos y nombres propios teóforos de Emar no designaría indistintamente a la diosa[13]. El material distingue claramente entre Ashtarté, extraordinariamente diversificada en advocaciones locales, y Ashtar, escasamente documentado y devaluado en la religión local. Verosímilmente, éste habría sido abandonado por su antigua paredra Ashtarté quien, tras dejar a aquél, se habría asociado a Baal formando nueva pareja divina[14].

4 Archi, AAAS 29-30 (1979-1980) p. 168, estima que Ashtar es femenino en Ebla.
5 Sobre este fenómeno cf. Edzard, 1963.
6 KTU 1.2, III:11-14, 18-24.
7 Del Olmo Lete, MLC, pp. 107-108.
8 KTU 1.6, I:43 y ss.
9 Wyatt, 1976, p. 85.
10 Caquot, 1958, pp. 48-49; Waterston, 1988.
11 Sobre el reino de Ashtar cf. también Del Olmo Lete, MLC, p. 137 n. 196.
12 Vid. a este respecto, Gray, 1949, p. 73; Kaiser, TLZ 98 (1973) p. 665.
13 Como ha supuesto, por ejemplo, Groneberg, 1986, p. 31 n. 37.
14 Cf. Arnaud, 1981, p. 64; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.9.6.§9. En Fenicia, donde el culto a Ashtarté está mucho más documentado, hay constancia de la veneración independiente de Ashtar por una inscripción de Byblos, cf. Garbini, 1960b, p. 322.

Pero en comparación con otros archivos acadios del oeste, Mari representa la realidad más compleja respecto al doble género sexual de Ishtar en Siria. En el periodo presargónico, la ciudad venera a Ashtar (INANNA.NITA) y Ashtarat en templos independientes situados respectivamente al suroeste y sureste del palacio. Una tercera forma, designada INANNA.ZA.ZA, disponía de otro templo contiguo al de Ashtarat de mayores dimensiones que los de sus homónimos[15]. En su intento de comprender la caracterización distinta de Ashtar en Siria y Mesopotamia en el III milenio a. de C., K. Gawlikowska señaló que «el verdadero problema no es el carácter andrógino de la divinidad sino la oposición entre la situación mesopotámica y la del dominio semítico del oeste»[16]. Mientras en Siria se mantiene la diferencia genérica de la que sólo Mari, en su último periodo, ya muy babilonizado, pudiera representar una excepción, la Ishtar mesopotámica se presenta como epifanía oriental de la divinidad siria, con idéntico nombre aunque con exclusivo género femenino. En cambio, el nombre masculino INANNA.NITA equivaldría a Ashtar en su lectura semítica[17], cuyo culto desapareció probablemente a finales de la época presargónica, o en la época de Acad, ya que su templo no se reconstruyó tras este periodo[18]. INANNA.NITA ha sido equiparado a Ashtar en Ugarit, al antiguo dios árabe Ashtar y a sus respectivas correspondencias fenicias, arameas y moabitas[19]. Algunos autores han considerado incluso que el nombre masculino «Ishtar» se mantuvo como elemento teóforo en muchos nombres personales amoritas de Mari[20]. El teónimo INANNA.NITA debería, pues, leerse Ashtar en la Mari presargónica y, como afirmó K. Gawlikowska, parece claro que dicho nombre se encontraba muy extendido en Mesopotamia para que tal ideograma designara en Mari a un dios homónimo de la diosa mesopotámica. La Mari presargónica documenta así el encuentro de la Ishtar acadia (INANNA.ZA.ZA) con el dios homónimo semítico occidental en la frontera de Siria y Mesopotamia, sus dominios respectivos[21]. Junto al Ashtar sirio (INANNA.NITA) coexisten en esta época las dos formas femeninas: Ashtarat (local o amorita) e INANNA.ZA.ZA, veneradas en la tradición más antigua de la ciudad[22]. Pero si INANNA.ZA.ZA designa efectivamente a una diosa de origen mesopotámico, su ascendencia semítica, llegada a Mesopotamia con los primeros semitas, habría tenido originariamente también una naturaleza andrógina. Esta convivencia de la forma masculina y femenina en la Mari presargónica sería quizá extensible al resto de Siria durante la primera mitad del III milenio a. de C. Sin embargo, aún no existen pruebas que respalden semejante suposición. En esta época, empero, tanto Ashtar (INANNA.NITA) como Ashtarat —las dos formas sirias— se hallaban probablemente en declive mientras que la influencia mesopotámica en el bajo Éufrates medio se hallaba en proceso de expansión, parte de la cual habría sido quizá una creciente veneración local por INANNA.ZA.ZA.

En el periodo de los Shakkanakku y en la época paleobabilónica el panorama en Mari se ha transformado de manera radical. Separado de su antigua identidad siria, el culto de Ishtar parece

15 Parrot, MAM I; id., MAM III.

16 Gawlikowska, 1980, p. 27.

17 Dossin, CRRAI, 1953, pp. 240-241; W. G. Lambert, 1985, p. 537; Bordreuil, 1985, p. 547; Edzard, 1967, p. 54 n. 1, deja el problema abierto.

18 Parrot, MAM I, pp. 40-41; Gawlikowska, 1980, p. 27.

19 Bibliografía relativa se recoge en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.1.2. n. 22.

20 Herrmann, 1969, p. 25 n. 51.

21 Gawlikowska, 1980, p. 28.

22 Gawlikowska, 1980, pp. 27-28; W. G. Lambert, 1985, p. 537; Bordreuil, 1985, p. 547; una posible identificación entre INANNA.ZA.ZA e Ishtar-ZA.AT fue insinuada por Edzard, 1967, p. 53; sobre Ashtarat vid. también Wegner, 1981, p. 199.

adquirir mayor identificación con la tradición babilónica. Ya no se adoraba a una forma masculina, sino sólo a una forma femenina dominante, diversificada en múltiples advocaciones[23]. La creciente veneración por la forma femenina se habría mantenido desde la época presargónica[24], de modo que la ausencia de la forma masculina en los textos (salvo en los nombres personales amoritas) hace ya de Mari en esta época un lugar muy próximo al ámbito babilónico. Con todo, junto al influjo del este, una feminización independiente de la divinidad en detrimento del antiguo dios sirio INANNA.NITA y de las tradiciones presargónicas podría haberse producido en Siria, sin que la irradiación mesopotámica hubiese sido determinante. El templo paleobabilónico de la Ishtar de Mari se levantó, de hecho, sobre las ruinas del templo presargónico de Ashtar, la forma masculina.

En el mismo sentido podría interpretarse lo que ocurre en el resto de Siria. A lo largo del II milenio (y ello se refleja en las fuentes aquí estudiadas) se detecta la pérdida de relevancia de la forma masculina en todo el dominio semítico occidental en beneficio de Ishtar-Ashtarté[25]. Este hecho se constata con toda claridad en Emar y también en Alalah, en donde sólo se tiene constancia de una sola diosa «Ishtar», sin contrapartida masculina. Por su parte, los documentos de El-Amarna atestiguan solamente a dos formas femeninas, una de las cuales es Ishtar-Shaushga de Nínive.

Una evolución semejante debió de producirse probablemente en Palestina, en donde en el siglo IX a. de C. se atestigua todavía el nombre masculino Ashtar, concretamente en la línea 17 de la Inscripción de Mesa[26], rey de Moab, mientras que el resto de inscripciones fenicias a partir del siglo VIII y hasta los siglos III y II a. de C. nombran ya sólo a Ashtarté[27]. Quizá, esta omnipresencia de la forma femenina podría explicarse como consecuencia de una transformación surgida en el propio dominio siro-palestino, alentada en parte por influencias del este visibles, por ejemplo, en los ejemplares de listas de dioses babilónicas descubiertas en el norte de Siria.

Por lo demás, es evidente que sobre el género femenino de Ashtarté en Siria, denominada Ishtar en la mayoría de los textos acadios occidentales, no es preciso insistir aquí, así como sobre su correspondencia con la diosa homónima de Mesopotamia[28].

EL ASPECTO ASTRAL DE ISHTAR

Entre los semitas occidentales[29], los árabes preislámicos merecen especial atención por su tradicional veneración del lucero del alba. Diversas fuentes textuales constatan, en efecto, la presencia de Ashtar en los panteones árabes preislámicos del norte y del sur, aunque su directa identificación con Venus se atestigua taxativamente en el sur de Arabia en donde, con toda probabilidad, los pobladores del desierto le han rendido culto desde tiempo inmemorial.

---

23 Dossin, 1950, p. 50.

24 Edzard, 1967, p. 62.

25 Sobre las representaciones de la diosa en ámbitos como Fenicia y Egipto cf. Leclant, 1960, pp. 19 y ss.; Falsone, 1986, p. 55.

26 Vid., por ejemplo, Albright, ANET 1955, p. 320.

27 Cf. KAI, 13-15-16:1; CIS I, 138:2.

28 Sobre las reminiscencias del doble género de Ishtar en Mesopotamia y sobre la androginia de Shaushga, la Ishtar hurrita, vid. Oliva, *Ishtar Syria*, 9.1.3. y 9.1.4.

29 Sobre la tradicional veneración del aspecto astral de Ishtar entre los semitas occidentales cf. la discusión con bibliografía en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.2.1.

Se ha afirmado que un rasgo distintivo de la tradición religiosa del desierto es la veneración de los cuerpos celestes, particularmente la Luna, el Sol y Venus, como estrella de la mañana y de la tarde[30]. El lugar que ocupa Ashtar-Venus en esta tríada celeste es sin duda preeminente, pues ha determinado tradicionalmente la mitología y la religión del desierto. Diversas pruebas ilustran esta preeminencia de Venus: por ejemplo, cuando Ashtar es nombrado en inscripciones árabes preislámicas junto a otros dioses, se encuentra muy frecuentemente en primer término[31]; también, en textos sudarábigos, Ashtar aparece caracterizado como feroz y llameante estrella de la mañana o, más indulgente, como estrella de la tarde[32]. Estas concepciones cosmogónicas pudieron ejercer gran influencia en el norte de Siria, pues algunas fuentes ugaríticas parecen reproducir la mitología de los árabes del sur[33]. En este sentido, los estudios realizados sobre Ashtar y Ashtarté en Ugarit han llevado a algunos estudiosos a suponer que ambas divinidades pertenecerían a un grupo de dioses originarios de un antiguo substrato de pueblos y culturas nómadas del desierto. Emigrados a áreas no originarias de su culto, se convirtieron, en el trascurso de pocas generaciones, en divinidades de segundo rango en los mitos locales. Ello justificaría que, aunque en la mitología de Ras Shamra persista una fuerte tradición del desierto, el carácter astral de Ashtar y Ashtarté se vea relegado a un claro segundo plano[34].

EL CARÁCTER ASTRAL DE LA ISHTAR SIRIA

La veneración a Ashtar-Venus en Siria debió de caer en decadencia antes de mediados de III milenio a. de C. La devoción popular por el planeta se mantuvo, no obstante, en la antigua tradición de algunos nombres personales evocadores del astro que, en virtud de las escasas pruebas disponibles, parecen reflejar un reducto de usos antiguos desconectado ya de sus referencias originales.

Los antropónimos acadios occidentales revelan, de hecho, escasas pruebas sobre la Ishtar siria encarnando a Venus. Sólo unos pocos nombres teóforos de Mari recuerdan su aspecto astral. Nombres amoritas como: «*Ishtar, tú sales*» o «*Ishtar está en las alturas*» parecen adscribir a Ishtar-Venus un género femenino. Sin embargo, el nombre: «*Ishtar (es) brillante*» llevado por una mujer frente a una forma femenina homónima, así como: «*Ishtar es mi luz*» e «*Ishtar es mi sol*» podrían adscribir a Venus un género masculino, característico del dominio semítico occidental. Tales pruebas son sin embargo demasiado inseguras para sostener la hipótesis de la supervivencia en Mari de la devoción por el Venus masculino. En todo caso, dichos nombres responderían, más bien, a una perpetuación de antiguos nombres amoritas caídos en desuso en la tradición onomástica.

Una situación análoga sucede en Emar, en donde el nombre personal: «*Ashtar salió*» recuerda el género masculino y la naturaleza astral de un dios devaluado en el panteón local. No obstante, la personalidad estelar de Ashtar se mantuvo allí (como se ha visto en el análisis de los textos) más consolidada que en otras partes de Siria.

---

30 Gray, 1949, p. 73.

31 Pritchard, 1967, p. 73; Garbini, 1974, pp. 409-410; Caquot, 1958, p. 50.

32 Gray, 1949, p. 73.

33 Cf., por ejemplo, "Los dioses apuestos y hermosos", Gordon, *Ugaritic Handbook*, SS, Roma 1947, texto nº 52; KTU 1.23; Del Olmo Lete, MLC, pp. 440-448; Gray, 1949, p. 73.

34 Gray, 1949, pp. 72-73 y 77; Caquot, 1958, pp. 49, 57-59; Gawlikowska, 1980, p. 26.

Aparte de las escasas pruebas reveladas por la antroponimia, el carácter astral de la Ishtar siria no está muy documentado en los textos acadios occidentales. La Mari presargónica no aporta datos sobre la correspondencia astral de INANNA.NITA, aunque su personalidad haya sido equiparada tanto a la del Ashtar de Ugarit como a la de su homónimo paleosudarábigo[35]. Junto a la diosa Ashtarat, que podría representar quizá a la estrella de la tarde, versión arcaica de Ashtarté en el dominio semítico occidental, ambos dioses sirios podrían compartir la identificación astral en Mari con la Ishtar mesopotámica (INANNA.ZA.ZA).

Por otra parte, las listas lexicales de Ebla equiparan a la Inanna sumeria con Ashtar[36], sin que se sepan aún los criterios que subyacen a tal equivalencia. La sospecha de que ambos nombres representan a Venus en sus versiones sumero-acadia y eblaíta respectivamente ha sido defendida por algunos autores[37]. Sin embargo, una completa identificación astral y sexual en dicha equivalencia es insegura.

Los testimonios del culto oficial a Ishtar en Siria desde el siglo XIV a. de C. en adelante son más aclaratorios. En la sexta carta de Tushratta a Amenofis III, Ishtar-Shaushga de Nínive es calificada con el epíteto habitual: «*señora del cielo*», que revela verosímilmente una personalidad semitizada. Los textos de Emar, por otro lado, señalan una distinción clara entre Ashtar, básicamente en su papel estelar, y Ashtarté. Es probable que alguna de las Ashtartés veneradas en Emar representase especialmente a la estrella de la tarde[38], aunque no existe confirmación textual al respecto. Frente a la influencia babilónica, pues, la tradición de Venus en Emar parece haber conservado sus raíces occidentales[39].

EL ASPECTO GUERRERO DE ISHTAR

En directa relación con el aspecto astral de la diosa, el carácter belicoso de Ishtar en Mesopotamia y de Ashtarté en el dominio semítico occidental constituye uno de los rasgos característicos de su personalidad en todo el Próximo Oriente antiguo.

Tradicionalmente, la historiografía ha atribuido los orígenes del aspecto guerrero de Ishtar a una primitiva entidad masculina, en tanto que la práctica de la guerra y la participación en conflictos y batallas era una actividad más adaptable a las aptitudes masculinas que a las femeninas. Es quizá por ello que la naturaleza marcial y guerrera de la diosa se encuentra casi siempre unida a su imagen varonil y hombruna. El devenir histórico y el sincretismo religioso entre pueblos ocasionó, sin embargo, que la deidad patrona de la guerra adquiriese género femenino durante la mayor parte de la Edad del Bronce. Su carácter belicoso, junto a otros rasgos de su personalidad, produjo una imagen extraordinariamente rica en matices de su perfil guerrero, cuyo mayor exponente se muestra de manera inigualable en la literatura sumeria y acadia[40].

---

35 W. G. Lambert, 1985, p. 537; sobre el antiguo Ashtar sudarábigo vid. Höfner, 1983.

36 MEE 4, 805 (ejemplares: AK y Au); vid. Krebernik, ZA 73 (1983) p. 31; Conti, QS 17 (1990) p. 193; cf. también la discusión en Oliva, *Ishtar Syria*, 8.4.6.

37 En esta línea, por ejemplo, Heimpel, 1982, p. 14.

38 Así parece ocurrir al menos con la Ashtarté fenicia, vid. Hörig, 1979, p. 123.

39 Ulteriores consideraciones sub Oliva, *Ishtar Syria*, 9.2.3.

40 Sobre el perfil guerrero de la Ishtar mesopotámica y de la Shaushga hurrita en relación con la Ishtar siria, vid. Oliva, *Ishtar Syria*, 9.3.3. y 9.3.4.

Ashtar fue probablemente el ancestral dios guerrero de los semitas del Creciente Fértil. Las pruebas que se poseen sobre un Ashtar guerrero en Siria son sin embargo tardías y hasta excepcionales, siendo la forma femenina la que encarna por excelencia el carácter violento y agresivo. Esta imagen femenina de la deidad combatiente deriva verosímilmente de la edad del material textual disponible. Probablemente, si se poseyera información a este respecto del dominio sirio datable antes de mitad del III milenio, el carácter guerrero de la divinidad sería quizá más propiamente un rasgo de la forma masculina. Frente a esta hipótesis, existe sin embargo una abrumadora confirmación del carácter guerrero encarnado por Ishtar y Ashtarté en todo el Próximo Oriente antiguo, desde mediados del III milenio en adelante. La asunción del aspecto guerrero habría cambiado verosímilmente de género en la concepción religiosa de los semitas de Siria y de Mesopotamia durante la Edad del Bronce, concretamente hacia la mitad del III milenio.

Las fuentes no acadias del Bronce Reciente y del I milenio a. de C. permiten constatar, en efecto, que Ashtar y su antigua caracterización belicosa están prácticamente ausentes. Ello parece reflejar un progresivo debilitamiento de la posición y relevancia del arcaico Ashtar guerrero, ya que las pruebas indican que el género femenino, al igual que en Mesopotamia, se había impuesto también en Siria capitalizando el aspecto belicoso.

En la tradición cananea, y particularmente en la mitología de Ugarit, Ashtar no tiene el papel de un dios guerrero[41]. Ashtarté parece haber desplazado a la forma masculina, aunque su caracterización como diosa guerrera en Ugarit la comparte con la diosa Anat, con la que se identifica en gran medida[42]. En realidad, esta última personifica más exactamente el papel de diosa violenta en Ugarit, dejando a Ashtarté un papel modesto en la mitología cananea. Las dos diosas, verosímilmente de tradiciones diferentes, se hallarían en un proceso de sincretización dentro el panteón ugarítico, y sólo más tarde verá Ashtarté incrementado su papel de diosa de la guerra en Canaán a costa de Anat[43].

La importancia de la guerra en la mitología de Ugarit remitiría, en opinión de G. del Olmo, «a un estadio sociopolítico conflictivo de la sociedad de Ugarit antes de su definitivo asentamiento en Canaán»[44]. Ni Ashtar ni Ashtarté habrían conservado un papel protagonista en relación a la actividad bélica, lo que contrasta profundamente con la imagen que proyecta la literatura mesopotámica sobre Ishtar, en donde, en efecto, la diosa es por excelencia la deidad guerrera del panteón mesopotámico desde los tiempos de Acad. No obstante, el carácter hostil y belicoso de Ashtarté en la mitología ugarítica puede inferirse con cierta claridad en algunos pasajes mitológicos. Por ejemplo, en el mito del Combate de Baal contra Yamm[45] algunos especialistas han visto en Ashtarté una conducta hostil contra Yamm, el dios del mar. Según esta versión del mito, la diosa se alegra de la victoria de Baal sobre aquél y anima a éste a rematar a su adversario. La Epopeya de Kirta[46], por otra parte, contiene en su conclusión una maldición pronuncia-

---

41 Del Olmo Lete, MLC, p. 66 n. 109, pp. 107-108 y147-148; id., AuOrS 3, p. 41 n. 32; Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1965, p. 65 n. 3 y pp. 175-176; Caquot, 1958, pp. 45-60.

42 Cf., entre otros, Virolleaud, 1937; Kapelrud, *The Violent Goddess Anat in the Ras-Shamra Texts*, Oslo 1969; Fantar, 1973, p. 21; Edwards, 1955; ulterior bibliografía en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.3.1. n. 7.

43 Del Olmo Lete, MLC, p. 72; Walls, 1992.

44 Del Olmo Lete, MLC, p. 72.

45 KTU 1.1-2.

46 KTU 1.14-16.

da por el rey-héroe en la que se evoca el poder destructor de la diosa, calificada con el epíteto (atestiguado también en fenicio): «nombre de Baal». La citada maldición expresa concretamente: «*¡(Que) Ashtarté, nombre de Baal, (rompa) tu cráneo!*»[47]. Pese a su brevedad, esta expresión pone de manifiesto el carácter hostil de la diosa en Ugarit, y reflejaría quizá su imagen sañuda en el combate[48].

Por otra parte, Ashtarté es una diosa armada en Canaán. Aunque esta condición pueda considerarse insuficiente para ilustrar su débil imagen como diosa guerrera en los mitos de Ugarit, podría aducirse que sus acciones como diosa cazadora la presentan llevando armas cuando en el campo, en el desierto o en los pantanos blande la lanza y ataca a los animales cortando su carne. Quizá, sus armas no estaban exclusivamente concebidas fuera del mito como instrumentos de caza[49].

La imagen de una Ashtarté guerrera en Fenicia tampoco es frecuente. En el Mediterráneo occidental existen sin embargo pruebas relativas a Ashtarté. Virgilio informa sobre la diosa a la que en Roma llamaban Juno: «*Hubo una ciudad antigua, Cartago, poblada por colonos tirios,(...) opulenta y bravísima en el arte de la guerra. Es fama que Juno la habitaba con preferencia a todas las demás ciudades, (...); allí tenía sus armas y su carro*»[50].

En el mundo púnico Ashtarté es también reivindicada en estrecha relación con el mar y la guerra, siendo esta diosa quien acompaña a los soldados y no duda en tomar parte en la batalla cuando ésta se presenta. Su carácter militar, extendido por el Mediterráneo occidental, se apoya sobre bases sólidas en tanto que protege a los soldados y les dispensa la victoria[51]. Pero sin necesidad de retroceder tanto en el tiempo ni de abandonar el Mediterráneo oriental, la Ashtarté batalladora se documenta también en Egipto a partir del Imperio Nuevo. Es sabido que gozó de especial popularidad en el país del Nilo, gracias a los estrechos contactos que la corte egipcia mantuvo con Mittanni y Ugarit en tiempos de Amenofis III y de Amenofis IV a finales de la dinastía XVIII. Las influencias sin embargo se dejaron sentir antes, pues la veneración de Ashtarté en Egipto se remonta a la mitad del II milenio a. de C., en la época de los hicsos, como muestra el Papiro Chester Beatty, el cual narra el Mito de la Lucha entre Horus y Seth[52]. Tanto Anat como Ashtarté (llamadas en el texto las «hijas de Ra») son colocadas en el bando de Seth, sin que el mito exprese taxativamente sus cualidades guerreras.

Pero es fundamentalmente a partir de la dinastía XVIII cuando Ashtarté es más conocida y venerada en Egipto como diosa de la guerra[53]. De su creciente importancia y popularidad supieron aprovecharse varios faraones, incorporándola a los monumentos conmemorativos de sus victorias sobre los enemigos del este y del oeste. Esta popularidad de la Ashtarté guerrera en Egipto incluso se incrementó a consecuencia de las campañas represivas que Tutmosis III y sus sucesores emprendieron regularmente en Siria y en los puertos fenicios, tratando de mantener el control político y económico sobre la región.

Un texto[54] que habla del joven príncipe Amenofis II expresa la alegría de Ashtarté cuando ve la soltura de aquél en el manejo de los caballos. Por su parte, un carro de guerra de Tutmosis IV

47 KTU 1.16, VI:56-57; Del Olmo Lete, MLC, p. 322.

48 Más pruebas al respecto en Herrmann, 1969, pp. 22-24.

49 Vid. De Moor, 1986, pp. 225-226; Herrmann, 1969, p. 7 n. 1, p. 10 sub Z. 2, y especialmente pp. 19-20.

50 *Eneida* I:16-17; otras pruebas se aducen en Fantar, 1973, pp. 22 y 24; sobre Juno-Ashtarté cf. Huidberg-Hansen, 1986.

51 Fantar, 1973, pp. 27 y 29; cf. una atribución de la diosa fenicia guerrera en Falsone, 1986.

52 Gardiner, *The Chester Beatty Papyrus* No. 1, 1931; cf. Herrmann, 1969, p. 17.

53 Pritchard, 1967, p. 72.

54 Vid. Helck, *Urkunden der 18 Dynastie*, Heft 17, Berlin 1955, p. 1282, líneas 13-15.

representa al faraón en combate con los asiáticos y con una inscripción que califica al soberano de *«fuerte sobre el caballo como Ashtarté»*[55]. De la misma época procede la estela de Turín, que muestra una figura femenina desnuda sobre un caballo y llevando un arco en actitud guerrera, escenificación que podría representar a Ashtarté. De la época de Meneptah, en la dinastía XIX, procede una representación de Ashtarté de la batalla blandiendo un escudo y una lanza sobre un fragmento de estela con inscripción procedente de Menfis[56]. El célebre Papiro de Ashtarté, que contiene un mito cananeo en lengua egipcia datado entre las dinastías XIX y XX, cuenta una historia en la que el Mar, en un diálogo con la diosa, llama a ésta «furiosa y tempestuosa»[57]. El argumento versa sobre un encuentro hostil entre el Señor del Mar y Ashtarté. Aquél había exigido primeramente a los dioses el pago de un tributo y éstos, temerosos de su poder, acuden a Ashtarté pidiéndole auxilio; la diosa debe llevar el tributo puesto que la consideran «intrépida y valiente». Pero el Señor del Mar acaba pidiéndola en matrimonio, por lo que el tributo ya no debe ser pagado. Ashtarté, no obstante, rechazaría verosímilmente sus pretensiones de boda.

Entre otras pruebas del dominio semítico occidental aducidas en otros trabajos destaca una inscripción del templo de Medinet Habu, que acompaña a una representación del victorioso Ramsés III sobre los libios, en la que se dice expresamente: *«Anat y Ashtarté son un escudo para él»*[58].

Todas estas pruebas muestran, quizá con mayor elocuencia que otras alegadas en otros trabajos, el carácter guerrero de la diosa en Egipto y su consciente explotación por parte de los faraones para engrandecer su culto personal imitando la costumbre de los reyes asiáticos. Como alguien ha señalado, la diosa no sólo emerge en contextos en los que se habla de encuentros armados, sino que es una activa e intrépida luchadora. Está armada y pelea a caballo o en carro de combate, y en la batalla protege al rey ante sus enemigos[59].

En Fenicia y Palestina las fuentes disponibles sobre la Ashtarté guerrera datan del I milenio a. de C. Los datos en el Antiguo Testamento no son sin embargo muy numerosos. Destaca un fragmento del Libro de Samuel[60] en el que se dice: *«sus armas rindieron en el templo de Ashtarté; pero sus cadáveres empalaron en el muro de Bet-Shan»*[61]. De Fenicia se conserva (por fuentes asirias de aproximadamente 680 a. de C.) el Tratado de Assar-Haddón con Baal de Tiro[62], en el que se invoca a Ashtarté en su caracterización guerrera junto a otras divinidades garantes del pacto. El texto reza en uno de sus pasajes: *«Que Ashtarté rompa vuestros arcos en duro combate y os haga postrar a los pies de vuestros enemigos»*[63].

55 Carter-Newberry, *The Tomb of Thoutmosis IV*, Westminster 1904, pl. X; ANET, p. 250; Leclant, 1960; otras pruebas textuales y plásticas han sido recogidas por Herrmann, 1969, pp. 20-21.

56 Pritchard, 1967, p. 68.

57 Cf. Wilson, ANET, pp. 17-18; Herrmann, 1969, pp. 18-19 (con bibliografía).

58 Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967, p. 95.

59 Herrmann, 1969, p. 21.

60 I Sam. 31, 10.

61 Cf. las pruebas bíblicas y extrabíblicas en Gray, 1949, p. 77; Pritchard, 1967, p. 69; Herrmann, 1969, pp. 26-28.

62 Vid. Borger, "Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien", 4. Der Vertrag mit Baal von Tyrus, AfO Beih. 9 (1956) pp. 107-109.

63 Col. IV:18-19.

EL CARÁCTER GUERRERO DE LA ISHTAR SIRIA

Las fuentes acadias del oeste contienen interesantes datos que muestran la importancia de este rasgo de la personalidad de Ishtar, tanto en la devoción popular como en el culto oficial. Estas pruebas se restringen a las fuentes del II milenio a. de C., mientras que sólo algunos importantes hallazgos arqueológicos aportan datos anteriores sobre el culto a la deidad guerrera.

En efecto, a pesar de la carencia de datos epigráficos del III milenio, el hallazgo del templo presargónico de Ashtarat en Mari puso al descubierto representaciones de carros de guerra, animales de tiro, prisioneros desnudos en pie o arrodillados evocando batallas y soldados con casco representados con la lanza o la espada en la mano[64]. Ello no bastó sin embargo para reconocer en Ashtarat a la diosa guerrera de la antigua Mari, sino que se aventuró la hipótesis de considerar a la forma masculina INANNA.NITA la verdadera deidad guerrera de la ciudad presargónica. Esta interpretación se fundamentaba, desde el punto de vista arqueológico, arguyendo la distinta ubicación de los dos templos: el de la divinidad guerrera en el borde de la muralla y junto a una de las puertas de la ciudad, y el segundo, el templo de Ashtarat, en el corazón de la villa, al abrigo de amenazas y peligros[65]. Pero tanto en el templo de Ashtarat como en el de INANNA.ZA.ZA se encontraron armas y representaciones de soldados con casco y prisioneros[66]. Del templo presargónico de INANNA.NITA es también digno de mención el guerrero con casco portador de la azuela, así como el Panel de guerra de Mari, que muestra a prisioneros (¿sumerios?), soldados y altos dignatarios[67]. Esta alegoría de la guerra conservaba seguramente un lugar importante en el templo, en donde se ha dicho que la deidad encarnaría el aspecto guerrero durante el día[68]. Posteriormente, el templo paleobabilónico de Ishtar, edificado sobre el de INANNA.NITA, suministró asimismo buen número de armas e imágenes de guerreros y combates[69].

En el palacio de Zimri-Lim y en algunos textos de su archivo paleobabilónico se encontraron también cilindros e improntas de sellos con representaciones atribuidas a la Ishtar guerrera[70]. Pero, sin duda, la representación más afamada de la Ishtar guerrera mariota es la del célebre mural de la Investidura del rey de Mari en la sala 106 del palacio, cuya figura podría corresponder quizá a la Annunîtum de Sippar, bien conocida forma guerrera de Ishtar[71]. De este mural se ha dicho que es de los pocos ejemplos del arte monumental de la diosa armada, y se ha puesto en relación con el mural de la sala 132 del mismo palacio, atribuible al periodo de los Shakkanakku[72].

De todas estas pruebas puede deducirse que el aspecto guerrero fue un rasgo compartido por la totalidad de las formas de Ishtar veneradas en Mari desde su época más antigua, impresión que se ve corroborada por la documentación textual.

---

64 Parrot, 1953, p. 214.
65 Parrot, 1953, p. 215.
66 Parrot, MAM III, pp. 187-191 y 209-224.
67 Parrot, MAM I, pp. 135-143.
68 Dhorme, RA 51 (1957) p. 38; Pohl, Or 27 (1958) pp. 297-298; Syria 34 (1957) pp. 343-345.
69 Parrot, MAM I, pp. 129-132.
70 Parrot, MAM II, pp. 215, 234 y 245.
71 Parrot, MAM II, pp. 53-55, lám. VII y ss.; Dossin, 1950, p. 47.
72 Colbow, 1991, pp. 181-188, 211-214 y 268-270.

Otras pruebas de carácter material pueden aducirse. Al parecer, la más antigua diosa armada de otras regiones de Siria fue una figura siempre alada, portadora de dos lanzas y con distinto ropaje al de la diosa mesopotámica[73]. Las excavaciones de Tell Atshana-Alalah sacaron a la luz precisamente reminiscencias de este modelo, pues se exhumaron cilindros-sellos que representan a la diosa armada, portadora de armas y provista de alas. Concretamente, las figuraciones de la diosa armada en Alalah VII muestran a ésta llevando la hoz-espada, el hacha, la lanza, la jabalina, el carcaj con flechas, etc., y provista asimismo ocasionalmente con alas[74].

El material epigráfico acadio occidental corrobora esta imagen de la personalidad guerrera de Ishtar en Siria. No obstante, esta caracterización se manifiesta en los textos de forma irregular, pues mientras unos archivos documentan sobradamente el carácter marcial de la diosa, otros aportan un escaso número de pruebas.

Como se ha señalado, la diosa siria de la batalla está documentada textualmente sólo a lo largo del II milenio a. de C., en el que el carácter guerrero de la diosa se halla, dada la naturaleza de las fuentes, simplemente bosquejado. Por una parte, los antropónimos permiten vislumbrar de forma más o menos sesgada el carácter belicoso que la devoción popular atribuía a la Ishtar siria. El nombre eblaíta: «*Cólera de Ashtar*», si se acepta semejante etimología, podría evocar el carácter guerrero de esta deidad. En sentido análogo, el nombre: «*Ashtar es fuerza/fuerte*», proveniente de Alalah, expresa probablemente su poderío físico, indispensable entre las cualidades de un dios guerrero. Pero la mayor parte de los nombres personales que ponderan las cualidades guerreras de Ishtar se refieren a la forma femenina. Un nombre mariota podría significar quizá «*Ishtar saquea*», aunque la etimología alegada en este caso es aún tentativa. El nombre: «*Ishtar es mi fuerza*» evocaría en sentido similar el vigor y energía de la diosa en el combate. Pero junto a estas pruebas, más o menos elocuentes, un pequeño grupo de antropónimos es especialmente ilustrativo: «*Ishtar tú vences*» manifiesta a la diosa triunfante en la batalla; «*Ishtar es héroe*» y «*Hazaña de Ishtar*» describen su personalidad heroica. En la misma línea estaría el nombre emariota: «*Ashtarté es fuerza/victoria*», de admitirse esta interpretación etimológica de D. Arnaud. Más claro es el caso de: «*Ashtarté es héroe*», que evoca seguramente la valentía de la Ashtarté del combate[75].

Por otra parte, entre los archivos acadios de Siria es el de Mari el que ha aportado mayores pruebas sobre el carácter belicoso de Ishtar. Es arriesgado inferir del texto ARM XXVI, 25 si la mención de una eventual salida de tropas estaría en relación con los sacrificios a Ishtar que se anuncian en el mismo. Parece verosímil, no obstante, la práctica de algunos ritos dedicados a la diosa por Zimri-Lim solicitando el triunfo de sus soldados antes de salir en campaña militar. Otro texto[76] que lista asignaciones de prendas de vestir, con vistas a la celebración de la «introducción» de Ishtar en el palacio, precisaba el uso de una faja o cinturón concerniente probablemente a la indumentaria de guerra y de 4 arcos de tripa, enseres que parecen insinuar un culto a la Ishtar guerrera en alguno de los actos que configuraban esta ceremonia palaciega.

---

73 Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und dessen Umwelt*, Freiburg/Göttingen 1983, pp. 199, 215, 217 y ss.

74 Collon, 1975, pp. 182-183.

75 Referencias textuales y análisis filológicos de estos antropónimos pueden encontrarse en el catálogo onomástico Oliva, *Ishtar Syria*, 7.2.

76 ARM XXIV, 194; Oliva, *Ishtar Syria*, 8.5.3.2.§7.

Otro texto de Mari[77] registra ciertas cantidades de cobre y bronce entregadas por el rey al templo de Ishtar, cuyo fin era la fabricación de puñales y clavos. La forja de puñales, en diferentes tamaños y pesos, podría estar en relación con el culto a la diosa guerrera, y prueba de ello es que la operación se rubrique precisamente en el templo de Ishtar.

Una carta a Zimri-Lim de Ishtar de Nenet[78] manifiesta el apoyo de esta diosa al rey en el momento de la invasión elamita. «*Con mis armas poderosas estaré a tu lado*», declara la diosa al soberano, y le proporciona instrucciones para emprender el combate en el que ella, seguramente, tomará parte.

Por otro lado, las inscripciones votivas de Mari son también ilustrativas acerca del carácter belicoso de Ishtar. En la época de Shamshi-Adad I, una inscripción del rey de Asiria manifiesta que «*Ishtar marcha a su derecha*», en probable referencia al favor que la diosa le confiere en sus campañas militares. Otra inscripción muestra el poder combatiente de la diosa en sentido simbólico, pues un «*león que sella al enemigo de Samsi-Addu por orden de Ishtar*» y otro «*león que bebe la sangre del enemigo del rey por orden de Ishtar*» son ofrecidos a la diosa en Mari. Además, otro texto preserva una maldición que alude al poder destructor de Ishtar: «*Que Ishtar establezca en su país hostilidad y desobediencia*»[79].

Otras referencias sobre el aspecto guerrero de la Ishtar occidental corresponden al norte de Siria, en las postrimerías del Bronce Medio y durante el Bronce Reciente. Alalah VII ha suministrado, en efecto, interesantes datos sobre el genio luchador de la diosa. «Ishtar» aparece en un texto de este archivo junto al dios del clima y Hebat apoyando a Abban, el rey de Alepo, para afrontar una coalición de rebeldes en la ciudad de Irride: «*Cuando sus hermanos contra Abban, su señor, se rebelaron, Abban, con la ayuda del dios del clima, de Hebat y la lanza de 'Ishtar' marchó a Irride*». La maldición que cierra este documento reitera el carácter belicoso de la diosa: «*¡Que Hebat e «Ishtar» rompan su lanza!, ¡Que «Ishtar» le entregue en manos de sus perseguidores!*[80]

Por su parte, el archivo de Emar constata de manera singular la importancia de la «Ashtarté del combate» en el alto Éufrates medio. A juzgar por la mayor frecuencia con que esta diosa aparece en este archivo, parece claro que su culto debió de ser uno de los más importantes de la religión emariota. Este protagonismo de la Ashtarté del combate en los cultos de Emar se basa en su destacada participación en importantes celebraciones y rituales de la ciudad. La entronización de la sacerdotisa *mashartu*[81] estaba, de hecho, consagrada a su culto. La diosa intervenía en el segundo día de la ceremonia y, verosímilmente, su presencia en la entronización prestaría a los actos un marcado carácter guerrero. El hecho estaría corroborado por la activa participación que adquieren los «combatientes» en diferentes etapas de este ritual. Con todo, la entronización de la sacerdotisa *mashartu* no revela en rigor escenas directamente relacionadas con la guerra, por lo que su relación con el aspecto guerrero de Ashtarté podría haber sido, más bien, de carácter simbólico. Ni siquiera los «combatientes» pueden ser considerados verdaderos soldados en el ritual, puesto que su función en el mismo parece ser estrictamente cúltica y no militar.

77 ARM XXV, 569.
78 ARM XXVI, 192.
79 Para más pruebas y referencias cf. la discusión sub Oliva, *Ishtar Syria*, 9.3.2.
80 *Al. T.* *1. Más pruebas y referencias sub Oliva, *Ishtar Syria*, 9.3.2.
81 *Emar VI-3*, 370.

Ashtarté del combate recibe culto además en otros señalados ceremoniales del calendario litúrgico de Emar: en el ritual *zukru*[82] percibe junto a otras divinidades del panteón local una ofrenda sacrificial proveniente del palacio. Si nuestra interpretación es acertada, esta serie de ofrendas aglutinaría verosímilmente a los dioses de primer rango del panteón emariota. Las pruebas restantes de su culto son apenas reveladoras, salvo un fragmento[83] que conserva unas pocas líneas que aluden a la «*fiesta del combate*» en Emar. Es probable que semejante festividad estuviese presidida por la divinidad titular local: Ashtarté del combate[84].

EL ASPECTO ERÓTICO

El rasgo erótico de Ishtar es tan distintivo como los aspectos astral y guerrero de su teofanía en el Próximo Oriente. Si al aspecto guerrero de Ishtar se contrapone su carácter amoroso, parece obvio que se trata de un genio divino determinado por la paradoja, en tanto que síntesis sobrenatural que exaltaba al mismo tiempo los valores del amor y de la guerra. Sin embargo, semejante ambivalencia o, si se prefiere, contradicción, es precisamente una de las características esenciales del genio de Ishtar en el Próximo Oriente antiguo. No obstante, el perfil amoroso de Ishtar en Mesopotamia y de su homónima en Siria pudo ser sustancialmente distinto, pues mientras los orígenes de una están sólidamente establecidos, en la otra siguen siendo prácticamente desconocidos. Ciertamente, es sabido que el aspecto erótico de la deidad mesopotámica es consecuencia directa de su herencia potencial de la Inanna sumeria, mientras que en el dominio del oeste la diosa del amor tiene una génesis aún oscura y difícil de determinar.

PRUEBAS OCCIDENTALES DE LA ASHTARTÉ AMOROSA

Pese a la irradiación cultural mesopotámica en todo el Próximo Oriente, en Siria y Palestina la diosa del amor siguió probablemente una evolución propia antes de su plena identificación con Inanna-Ishtar. Sin embargo, los argumentos al respecto son todavía muy velados e inconsistentes para poder establecer conclusiones sólidas.

El problema principal no estaría, quizá, en el origen de la diosa siria del amor, sino, más bien, en el nombre que ésta tenía en un principio y en las peculiaridades de su culto durante el Bronce Antiguo. Una posterior adopción siria del modelo sumero-acadio de la Ishtar amorosa podría resultar a priori admisible, aunque también descartable en la misma medida, necesitada en cualquier caso de minuciosas comprobaciones. Lo cierto es que las pruebas no acadias sobre el aspecto erótico de Ashtarté en Siria y Palestina no se manifiestan con excesiva prodigalidad, y que los pocos testimonios existentes sobre el culto al amor en el dominio occidental son muy tardíos y escuetos en comparación con las pruebas de Mesopotamia. Además, a diferencia de la Inanna-Ishtar mesopotámica, el talante erótico de Ashtarté en Siria es aparentemente un nimio atributo de su personalidad.

---

82 *Emar VI-3*, 373.

83 *Emar VI-3*, 496.

84 Más referencias y discusión sub Oliva, *Ishtar Syria*, 9.3.2. Una comparación con los perfiles guerreros de la Ishtar acadia y de la Shaushga hurrita puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.3.3. y 9.3.4.

Las pruebas documentales sobre el culto a la sexualidad son, en cambio, algo más elocuentes si se franquea la frontera de la información epigráfica. Una identificación entre sexualidad y fertilidad ha llevado, de hecho, a algunos estudiosos a considerar que los ídolos femeninos desnudos hallados en numerosos yacimientos arqueológicos del dominio semítico occidental representarían, efectivamente, a la diosa del amor sexual y la fecundidad, reconociendo a veces en dichas estatuillas una genuina personificación de Ashtarté. De manera más tácita, otras representaciones de la diosa del amor en el norte de Siria y Anatolia se atribuyen a figuras desnudas con las manos presionando sus pechos que representan a la diosa desnuda, símbolo de fertilidad equiparable al aspecto erótico de Ishtar[85].

Las pruebas textuales no proyectan en este sentido un horizonte coherente. En Siria y Palestina parece claro que el aspecto erótico de Ashtarté se encuentra en primer plano frente al rasgo fértil encarnado más bien por otras diosas parientes. Esta impresión parece reforzada si se advierte su equiparación a Afrodita en las fuentes clásicas[86]. Sin embargo, el talante amoroso de Ashtarté está insuficientemente probado por ejemplo en la mitología cananea, en donde la diosa, como se ha observado, tiene un papel secundario. En realidad, en Ugarit Ashtarté parece más un símbolo de belleza que una promotora del amor libre; de hecho nunca aparece en escenas amorosas con amantes y se comporta eminentemente como diosa atractiva y seductora. En este sentido, la Epopeya de Kirta[87] muestra al rey legendario manifestando repetidamente la belleza de su amada Hurray como parangón a la belleza de Ashtarté y Anat. En la percepción ugarítica, pues, la analogía entre Anat y Ashtarté se observa también en el terreno amoroso, ya que ambas diosas comparten en la religión local rasgos eróticos. Algunos autores han señalado incluso que Anat encarnaría trazos de fertilidad unidos a su condición de diosa erótica, circunstancia que por extensión se ha atribuido también a Ashtarté[88].

Esta preeminencia de Anat sobre Ashtarté en los mitos de Ugarit como diosa erótica y guerrera revela un periodo en el que la segunda estaría aún poco afianzada en el panteón cananeo. No obstante, la similitud y compatibilidad de ambas diosas en el pensamiento religioso descartaría una sola patrona del erotismo en el contexto de composición de los mitos. El parentesco de Anat y Ashtarté apunta, por el contrario, a un doble patrocinio del amor. A diferencia pues de lo que ocurre con Ishtar en Asiria y Babilonia, parece claro que Ashtarté no ejerció en Canaán en solitario la tutela del amor libre desde el punto de vista mitológico. El panorama cambia no obstante respecto al archivo administrativo ugarítico de Ras-Shamra. La documentación confirma, en efecto, el ascenso de Ashtarté en detrimento de Anat, ya que en el culto oficial Ashtarté juega un papel más importante y es mencionada con frecuencia en rituales y listas sacrificiales. Posteriormente, Anat fue suplantada totalmente por Ashtarté en la Edad del Hierro[89].

Respecto a la vivacidad amorosa de Ashtarté en la religión oficial de Ugarit estamos poco informados. Las listas del personal del culto ugaríticas[90] mencionan a los «prostitutos sagrados» y a un grupo femenino que, presumiblemente, estarían al servicio de la diosa y actuarían tam-

85 Hörig, 1979, pp. 100-101 y 119; más referencias y argumentación sobre la Ashtarté amorosa en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.4.1.

86 Herrmann, 1969, p. 44; Hörig, 1979, p. 125 n. 3; Oliva, *Ishtar Syria*, 9.4.1. n. 7.

87 KTU 1.14, III:42; KTU 1.14, VI:27; KTU 1.15 I; Del Olmo Lete, MLC, pp. 296 y 301-302.

88 ANET, pp. 141-142; Helck, 1971, p. 154; Dussaud, "Notes de mythologie syrienne IV". Symboles et simulacres de la déesse parèdre, RA 4 (1904) pp. 226 y ss.; Hörig, 1979, p. 119 n. 5; WbdMyth., p. 251.

89 Más elementos de discusión y referencias pueden seguirse en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.4.1.

90 KTU 4.29:3; KTU 4.38:2; KTU 4.68:73; KTU 4.47:1; KTU 4.126:7; Delcor, 1979-1980, p. 162 n. 124.

bién en el marco de la prostitución sagrada. Dicha manifestación del culto en honor de Ashtarté se practicó, al parecer, en todo el Levante.

Fuera de Ugarit, el culto a la Ashtarté voluptuosa tuvo resonancias en otras áreas del Mediterráneo oriental. La penetración de la diosa en Egipto trajo como consecuencia la introducción de la prostitución sagrada en el país del Nilo que, extendida a través del comercio, estaría fundamentalmente concentrada en los puertos y sería practicada preferentemente por marinos asiáticos[91]. En el Antiguo Testamento, por otra parte, está atestiguado que la prostitución formaba parte del culto a Ashtarté y que, en la práctica, revestía un contenido orgiástico. De hecho, la prostituta de oficio estaba mal vista por pertenecer al culto de Baal[92], que era el dios paredro de Ashtarté en Sidón y en el norte de Siria.

Por otra parte, se ha considerado que el ritual cananeo-israelita del matrimonio sagrado habría podido desarrollarse en Israel bajo el reino de Salomón, puesto que éste parece haber fomentado y practicado la devoción por Ashtarté[93]. Dato inequívoco de ello es que Salomón elevase un templo a la diosa en el este de Jerusalem.

Las fuentes bíblicas revelan además que durante cuatro siglos la prostitución sagrada se practicó en Palestina. En la primera fase, el rito tuvo apoyo por parte de la realeza, mientras que a partir de Asa fue perseguido con mayor o menor fobia desde este mismo estamento. La posterior adhesión de la diosa Asherá a esta actividad muestra el alto grado de sincretismo religioso cananeo a finales del I milenio a. de C. Jeremías reprochó a su pueblo la adoración a Baal y Asherá, pero nunca menciona ya a Ashtarté, cuyo culto parece haber desaparecido en Judá con la reforma de Josías[94].

Otros ecos del culto al amor libre en Palestina se encuentran en el Deuteronomio[95], en donde se prohibe formalmente en Israel la presencia de hieródulos, tanto mujeres como hombres, así como la práctica de ofrendas al templo con salarios provenientes de la prostitución[96].

Algunos testimonios de autores antiguos han constatado, por otra parte, el perfil erótico de Ashtarté en Fenicia. Luciano[97] informa que en Biblos las mujeres que rehusaban cortarse los cabellos debían prestarse durante un día a sacar provecho de su belleza únicamente con extranjeros, y entregar el salario que recibían como ofrenda a Afrodita. Por su parte, Eusebio de Cesarea[98] dijo tener conocimiento de que en Hierápolis de Líbano las hijas y mujeres debían entregarse en el templo de Ashtarté[99]. Por otro lado, en Chipre floreció también el culto a una Ashtarté sensual, en el que las mujeres tenían al parecer un importante protagonismo.

El rastro de la Ashtarté amorosa en el Mediterráneo occidental es por el momento escaso. Valerio Máximo[100] informa de la existencia de un templo de Ashtarté en Sicca[101], en el que se practicaba la prostitución sagrada. Según este autor, las mujeres se prostituían allí a los visitan-

91 Helck, 1966, p. 3.
92 Kornfeld, 1965, p. 111.
93 I Reyes XI, 5; más referencias pueden seguirse en Oliva, *Ishtar Syria*, sub 9.4.1.
94 Patai, 1965, p. 51.
95 Deut. 23, 18-19.
96 Delcor, 1979-1980, p. 162.
97 *De dea Syria*, §6.
98 *Vita Const.*, III, p. 58.
99 Delcor, 1979-1980, p. 162.
100 Valerio Máximo II, 6, 15.
101 Vid. Moscati, 1968, especialmente p. 92 n. 9.

tes, costumbre que ha sido tácitamente relacionada con la protección de Ashtarté a los soldados[102].

En este mismo contexto, la inscripción etrusco-púnica de Pyrgi ha sido considerada por la mayoría de estudiosos[103] una revelación de la hierogamia de Ashtarté. La mención en el texto de la construcción de una cámara (¿nupcial?) estaría en expresa relación con el matrimonio sagrado de Ashtarté y el rey[104]. El pasaje clave determina que el monarca *«ha construido una cámara porque Ashtarté ha sido desposada por su intermediario»*. La ceremonia que se cumplimentaba sería posiblemente un ritual hierogámico, mediante el cual, el rey, encarnando al dios resucitado y paredro de Ashtarté, se uniría a la diosa representada por una hieródula-sacerdotisa. En este sentido, las inscripciones púnicas contienen habitualmente títulos de reyes entre los que destaca precisamente el de *«esposo de Ashtarté»*, cuya función perpetuaba las concepciones sumero-acadias. Al menos, estas pruebas parecen reflejar las reminiscencias de la religión mesopotámica en el Mediterráneo occidental, que habrían sido transferidas a través de Siria[105].

Volviendo al ámbito oriental, las Ashtartés que en textos nigrománticos arameos, mandeos y siríacos habían devenido espíritus malignos siguen poseyendo una esencia erótico-infernal-sexual escoltando a su señora Ruha-Istra. En efecto, estas diosas conservan su afinidad sexual, aunque transmutada con una orientación negativa, pues su aspecto hetero-erótico parece manifestarse sólo por medio de la agresividad sexual[106].

Para concluir con las pruebas no acadias del dominio semítico occidental pueden aducirse dos últimos datos: un decreto mineo informa de una ceremonia que parece revelar una relación tácita con el ritual hierogámico. El texto señala que, con motivo de la fiesta de Ashtar, se conduzca a una mujer en boda sagrada ante este dios[107].

Por otro lado, el así llamado «monograma de Ashtar», representado en los monumentos mineos y en ocasiones empleado incluso como sustituto del nombre del dios, ha dado pie a pensar en una posible conexión entre Ashtar y el símbolo de la vulva[108].

EL PERFIL ERÓTICO DE LA ISHTAR SIRIA

La personalidad erótica de Ishtar en Siria sigue siendo sumamente enigmática, ya que el material textual acadio occidental, esencialmente administrativo, no aporta demasiados datos. El problema esencial se sitúa no obstante en el III milenio, pues es en este periodo cuando parecen acentuarse las diferencias más notables entre Siria y Mesopotamia.

En la Mari presargónica, Ashtarat podría representar quizá a la diosa del amor mientras que INANNA.NITA encarnaría verosímilmente al dios guerrero, según una vieja interpretación tentativa. La información epigráfica no aporta sin embargo datos suficientes para apoyar o desechar semejante hipótesis, y en realidad nada autoriza a atribuir a estas eclipsadas deidades occidentales de la Mari del III milenio un aspecto erótico. Quizá, el papel de diosa

102 Fantar, 1973, p. 24.
103 Bibliografía sobre este texto en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.4.1. n. 39.
104 Delcor, 1974, p. 64.
105 En este sentido, Delcor, 1974, p. 75.
106 Fauth, 1986, pp. 78-79.
107 Vid. TUAT II/3, *Rituale und Beschwörungen II*, pp. 444-446.
108 Pritchard, 1967, p. 76.

del amor podría recaer más bien en la tercera advocación local INANNA.ZA.ZA, puesto que a ella corresponde la identificación más aproximada con la diosa homónima de Sumer y Acad.

La situación en Ebla es muy distinta, pues se ignora qué género sexual debe atribuirse a Ashtar. Los textos de Ebla no exteriorizan ni su género sexual ni su cualidad erótica[109].

El panorama en el II milenio se presenta algo más despejado, aunque la documentación plástica sobre la hierogamia en Siria es tardía y escasa, basada fundamentalmente en sellos documentados desde comienzos de este periodo[110]. La escasez general de datos sigue siendo la tónica predominante. Algunas pruebas que aquí se proponen son sólo tentativas, y en cualquier caso insuficientes para esbozar de manera clara el aspecto amoroso de esta divinidad.

Los nombres personales teóforos que se refieren expresamente al aspecto erótico de la Ishtar siria sólo se han conservado en Mari. Los antropónimos: «*Ishtar es mi amor*» y «*Amado/amante de Ishtar*» son los ejemplos más elocuentes. Entre los nombres menos alusivos que podrían referirse quizá también a la Ishtar amorosa pueden citarse: «*Mi regazo es Ishtar*», «*Ishtar es mi gozo*», «*Ishtar es vida*», «*Ishtar trajo*» (en referencia al nacimiento de un niño), «*¡hazle perfecto, oh Ishtar!*», e incluso «*¿Quién puede estar sin Ishtar?*». Procedente de Chagar-Bazar, el nombre: «*Ishtar es mi abundancia*» podría evocar también a la Ishtar erótica, mientras que el antropónimo de Alalah: «*Shaushga es hermosa*» sugiere el aire sensual de la Ishtar hurrita.

El así llamado «ritual de Ishtar»[111], encontrado en el archivo paleobabilónico de Mari, parece pertenecer al culto oficial de la Ishtar amorosa, aunque no refleja ciertamente una caracterización erótica de Ishtar. La relación amorosa que la vincularía al rey de Mari podría inferirse solamente de su línea 4: «*[En el lecho] de Ishtar (el rey) se tenderá*».

El aspecto erótico de la divinidad podría deducirse también de una carta[112] en la que un grupo de jóvenes esclavas dirige al rey de Mari un saludo manifestándole el deseo de que «Ishtar le conceda (larga) vida». Tal vez, esta expresión podría representar un dato evocador de los beneficios del ritual hierogámico, el cual pudo dar pie al uso de salutaciones alusivas. En esta línea, un sello de Mari llama al rey Yasmah-Addu el «*bien amado de Ishtar*».

Por otra parte, se desconoce prácticamente todo acerca del perfil erótico de «Ishtar» en Alalah. Tan sólo indicios de este archivo parecen asegurar la celebración en la ciudad de fiestas orgiásticas en su honor, pues está atestiguada la presencia de los *assinnu*, oficiantes de ritos de carácter sexual que pertenecían al personal cúltico de la diosa.

La imagen de una «Ishtar» amorosa podría reivindicarse también en la deidad que marcha a Egipto en compañía de Tadu-Heba(t), la hija de Tushratta, el rey de Mittanni, con la misión de garantizar el éxito del matrimonio entre ésta y Amenofis III. Sin perder de vista la significación política del evento, en EA 19:24 el rey de Mittanni declara al faraón: «*Que 'Ishtar' y Amón la hagan digna del corazón de mi hermano*», expresión que vuelve a repetirse en los mismos términos en otra carta de este rey[113]. Tushratta es más explícito en la carta EA 21, al comunicar el definitivo envío de la princesa invocando a «Ishtar», esta vez junto al dios solar hurrita Shimige,

109 Ulteriores consideraciones sobre la diosa siria en el III milenio en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.4.2.

110 Cooper, RIA 4, p. 268 b.

111 Dossin, 1938b.

112 ARM X, 103.

113 EA 20:25-26.

para «*hacerla digna del corazón de mi hermano*» y «*alegrarle y ofrecerle la gran bendición, felicidad plena y larga vida*»[114]. Este último deseo se asemeja a los beneficios que el matrimonio sagrado con Inanna reportaba a los reyes sumerios.

Por su parte, los textos de Emar no ofrecen indicios claros respecto al perfil amoroso de las Ashtartés que componían el panteón local. Hay constancia, no obstante, de que la «Ashtarté de abi» y Yamm formarían una pareja en la religión de Emar, según atestigua el ritual *zukru* de este archivo[115]. Es probable que ambos estuviesen unidos por una relación amorosa, lo que coincidiría con las tesis que sostienen algunos estudiosos sobre Ashtarté en la mitología de Ugarit. La unión de los dos dioses en el citado texto no es sin embargo una prueba fehaciente de su noviazgo. Lo cierto es que Yamm encarna al dios del mar en la religión cananea, y que «Ashtarté de abi» podría tener quizá la misma procedencia. Si ambas divinidades tuvieran efectivamente un origen costero, sería lícito inferir, como ya otros han sugerido, que esta pareja divina representaría una penetración parcial de tradiciones cananeas en el interior de Siria.

Trazos de diosa del amor sexual podrían recaer también en la «Ashtarté del retorno» emariota, evocadora quizá de la Ishtar mesopotámica que regresa de su viaje a los infiernos, la cual promovía en la tierra la renovación de la vida y de la naturaleza a través del amor. Su anual retorno a la tierra producía, en efecto, la regeneración cíclica de los ganados, de las plantas y del género humano.

Con respecto al culto, existen pruebas de que la celebración de la hierogamia en Emar podría excluir tanto a Ashtarté como al soberano de la ciudad, pues al menos una de las grandes fiestas locales era la celebración del matrimonio sagrado entre una sacerdotisa *entu* y el dios del clima[116].

114 EA 21:16-23.

115 Concretamente en su línea 92'.

116 Una comparación de la Ishtar siria amorosa con los perfiles eróticos de la Ishtar acadia y de la Shaushga hurrita puede encontrarse en Oliva, *Ishtar Syria*, 9.4.3. y 9.4.4.

10. OTROS RASGOS DE SU IDENTIDAD

Es difícil extraer de las fuentes acadias occidentales nuevos datos que contribuyan a precisar más el carácter de Ishtar en Siria, como complemento a los tres rasgos principales de su personalidad: astral, guerrero y erótico ya esbozados. Sin embargo, es evidente que ulteriores cualidades se le atribuían, aunque éstas ocupasen un segundo plano en su caracterización divina. Estos trazos de segundo orden son: su connivencia en la recuperación o pérdida de la salud, su perfil como diosa justiciera y su relación simbólica con determinados animales.

ISHTAR-ASHTARTÉ Y LA SALUD

Parece claro que no puede considerarse a Ishtar-Ashtarté una diosa de la salud propiamente dicha entre los semitas, como efectivamente lo fue Shaushga para los hurritas. Sin embargo, algunas fuentes han revelado la conexión de Ashtarté con la recuperación o pérdida de la salud en el género humano, desde una perspectiva más nigromántica que médica.

LA ASHTARTÉ CANANEA PROPICIA

En el dominio siro-cananeo no está documentado hasta el momento el carácter de Ashtarté como divinidad dispensadora de salud. Al igual que ocurre en la mayor parte del Próximo Oriente antiguo, siempre que se impetra a la diosa para obtener curación de males o enfermedades se realiza a través de rituales o conjuros mágicos que, más que medicinales, son prácticas nigrománticas cuyo objetivo es el restablecimiento de la salud.

En este sentido, dos textos ugaríticos procedentes de Ras-Shamra evocan la facultad curadora de Ashtarté contra la mordedura de serpiente, en los que se conjura al mismo tiempo a otros dioses del panteón cananeo. En el primero de ellos[1] se invoca a dos formas locales de Ashtarté[2],

1 KTU 1.100; Del Olmo Lete, AuOrS 3, pp. 244-245.

2 Una de ellas, presumiblemente, Ashtarté de Mari, a la que se ha atribuido origen amorita, vid. Bordreuil, 1985, pp. 545-547.

mientras que en el segundo[3] se cita a Ashtarté y a Ashtar por separado: la primera aparece junto a Anat: «*Que Anat y Ashtarté retiren el veneno*», y el segundo en compañía de Ashtabi, en idéntica invocación: «*Que Ashtar y Ashtabi retiren el veneno*».

PRUEBAS ACADIO-OCCIDENTALES

El material acadio del oeste documenta de manera escasa la relación de la Ishtar siria con la salud. La información es incluso contradictoria, pues mientras en unas ocasiones la diosa ejerce su poder de curación, en otras genera enfermedades en sintonía con el temperamento tornadizo que la caracteriza.

Antropónimos alusivos a este rasgo en la onomástica de Mari y del dominio semítico occidental apenas existen. En los pocos nombres que pueden aducirse se enaltece a la diosa en la necesidad de alivio. El nombre de Alalah: «*Shaushga es salud/salvación*» conecta directamente con la documentación relativa a la diosa hurrita. Procedente de Mari es muy significativo el ejemplar: «*Ishtar es mi médico*», como lo es de Chagar Bazar: «*Ishtar es su curación*». Nombres menos elocuentes que podrían evocar quizá también la salud dispensada por la diosa son los procedentes de Mari: «*Ishtar es ayuda/refugio/salvación*» y «*¡aleja el mal, oh Ishtar!*».

Por otra parte, algunos textos paleobabilónicos de Mari son especialmente ilustrativos acerca del poder sobre la salud y las enfermedades que poseía la Ishtar de Irradan. Un texto[4] alude a alguien que hace sacrificios para sanar del mal que esta diosa le había causado. En una carta[5] relacionada con este mismo asunto, un adivino informa al rey de los presagios malignos de la enfermedad: «*los presagios que yo realicé (quieren decir): mano de Ishtar de Irradan, de Ekallâtum. A causa de su viaje a Ekallâtum la diosa hace presión; hasta que marche a Ekallâtum su enfermedad no cesará*».

Una prueba relativa a la Ishtar-Shaushga de Nínive se ha visto tradicionalmente en la carta 23 del archivo de El-Amarna, en la que Tushratta de Mittanni informa a Amenofis III del viaje de la diosa a Egipto. Una posible enfermedad del faraón podría ser, quizá, el motivo del viaje de esta Ishtar-Shaushga, condición que habría de adscribirse verosímilmente a su tradición hurrita[6].

ISHTAR-ASHTARTÉ JUSTICIERA

Impartir justicia no estaba entre las prerrogativas de Ishtar propiamente dicho, pues esta tarea recaía en Shamash, el dios solar del panteón siro-mesopotámico. No obstante, la visión de una diosa justiciera (no necesariamente justa), que adoptaba sentencias a cumplir por dioses y hombres, es una cualidad menor de esta diosa que cobra especial relevancia en Mesopotamia.

Ciertamente, una Ishtar justiciera, preocupada por el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza y de la humanidad, es poco conocida. Este papel no se perfila de la misma manera en las fuentes, pues mientras en Mesopotamia las pruebas proyectan una imagen de la Ishtar justiciera esencialmente literaria, en Siria tiene un perfil extraordinariamente parco, en virtud de la sucinta

3 KTU 1.107; Del Olmo Lete, AuOrS 3, pp. 249-251.

4 ARM X, 87.

5 ARM XXVI, 83.

6 Ulteriores consideraciones y referencias pueden seguirse en Oliva, *Ishtar Syria*, 10.1.2. Asimismo, paralelos con la Ishtar acadia y la Shaushga hurrita en ibid., 10.1.3. y 10.1.4.

información que procuran los documentos administrativos. En realidad, la interpretación de una Ishtar siria justiciera reside básicamente en su imagen como protectora del orden y del derecho oficiales. Paralelamente, algunos antropónimos teóforos atestiguan la veneración popular de su talante reparador.

LA ASHTARTÉ CANANEA JUSTICIERA

Las fuentes semítico-occidentales no acadias silencian casi todo dato respecto a esta particularidad de Ashtarté. Existió, sin embargo, una cierta preocupación de la diosa por el mantenimiento del orden, ya que, en casos en que el derecho corría peligro de ser violado, se recurría a Ashtarté como diosa fuerte porque ella, también en las disputas entre los dioses junto a su hermana Anat, era guardiana del orden. Ashtarté luchaba contra el caos, el desorden, la injusticia y la muerte, si bien desprovista de criterios éticos[7]. En este sentido, el tratado entre Assar-Haddón de Asiria y Baal de Tiro[8] invoca a Ashtarté como garante del pacto, en tanto que protectora del derecho. Bajo otro prisma, la diosa salvaguarda las leyes y el curso de la naturaleza. La inscripción del sarcófago de Eshmun-Azar de Sidón[9] (siglo V a. de C.) es también elocuente en este sentido, pues de la diosa se dice que detesta la violación de las tumbas y, por lo visto, castiga a aquél que, perturbando el descanso de los difuntos, las profana con afán de lucro[10].

PRUEBAS ACADIO-OCCIDENTALES

En los textos acadios del oeste la actitud justiciera de Ishtar retiene cierta importancia, pues algunos documentos prescriben como garantía del orden la intervención de la diosa o de su templo.

Algunos nombres personales expresan de manera especialmente reveladora el carácter justiciero de la Ishtar siria. Los antropónimos procedentes de Alalah: «*Shaushga es sentencia divina*», o bien «*Sentencia divina de Shaushga*», y «*Shaushga es justa*» corroboran de manera elocuente la personalidad justiciera de la Ishtar hurrita. Provenientes de Mari son ilustrativos: «*Ishtar es justa*», «*El destino fijado por Ishtar*» e «*Ishtar determinó (el destino)*». Por su parte, el antropónimo eblaíta: «*Su boca/palabra es Ashtar*» y los nombres de Mari: «*Boca/Palabra de Ashtar*», así como: «*Ishtar es firme*» podrían evocar también la personalidad justiciera de esta divinidad.

Por otra parte, el templo de «Ishtar» en Alalah funcionaba como institución garante de determinados contratos de compraventa y adopción[11], en los que el incumplimiento del convenio establecía el pago obligatorio del costo de la operación a dicho templo. El carácter justiciero de la diosa de Alalah podría verse, también, en la maldición final que cierra el documento por el cual Abban cedió Alalah a Yarim-Lim tras su reconquista de Irride[12].

El archivo acadio de Ugarit conserva, por su parte, edictos de reyes hititas que mencionan a varias formas de Ishtar como garantes del orden político impuesto por Hatti en el norte de Siria.

7 Herrmann, 1969, p. 24.
8 Borger, AfO 9 (1956) pp. 107-109.
9 CIS I, 3; KAI, 14:15-16 y 18.
10 Herrmann, 1969, pp. 28-30.
11 Como por ejemplo *Al. T.* *61.
12 *Al. T.* *1.

«Ishtar» de Alalah se encuentra en dos de estos edictos[13] regulando diversas disposiciones de carácter internacional, e Ishtar de Tunip en el veredicto de Tudhaliya IV[14] y probablemente en otro texto fragmentario[15]. Un tratado[16] apela, por otro lado, a la potestad de Ishtar-Shaushga de Nínive. Sin embargo, el testimonio más próximo a una Ishtar siria justiciera, protectora del orden y de la legalidad, podría verse tal vez en un texto de Ugarit[17], en el que Ini-Teshub, rey de Karkemish, impone a dos príncipes conspiradores contra Ammistamru, rey de Ugarit, realizar un juramento de fidelidad ante «Ishtar de la estepa» en Alashia (Chipre)[18].

ISHTAR-ASHTARTÉ Y LOS ANIMALES

Sin duda, el reino animal ha sido tradicionalmente un espacio pleno de simbolismo en las creencias religiosas de la Antigüedad, pues en los animales se veía ciertamente un vehículo natural de acercamiento a las divinidades. En este sentido, son innumerables las representaciones de dioses del Próximo Oriente antiguo que atribuyen a éstos propiedades y elementos alegóricos tomados del mundo animal.

La caracterización animal de Ishtar en Mesopotamia y Siria no supone una excepción a esta regla, ya que la relación de la diosa con los animales es, precisamente, una de las constantes de su figura en las representaciones plásticas y literarias que de ella se conservan. Sin embargo, esta asociación de la diosa a los animales no reviste siempre el mismo simbolismo ni los mismos contenidos, pues éstos varían en función de las cualidades de la deidad que se pretenden resaltar. En efecto, Ishtar puede aparecer representada con determinados elementos animales en sus figuraciones iconográficas o literarias, someter o dirigir a animales solos o en manada, o estar acompañada por uno o más de ellos en sus diferentes apariciones. Dichas manifestaciones no distinguen la representación animal doméstica, salvaje o fantástica, ya que las pruebas parecen pasar de un estadio a otro con total libertad. Los tres ámbitos son, por así decirlo, un todo sobre el que la diosa ejerce su patrocinio, y del que toma optativamente elementos de representación.

La asociación de Ishtar a los animales se encuentra también en Siria e incluso en los textos acadios del oeste, si bien las pruebas al respecto son muy escasas. Éstas contribuyen, no obstante, a engrosar el panorama ya conocido tanto en Siria como en las regiones vecinas del Próximo Oriente antiguo.

LA DEIDAD SEMÍTICO-OCCIDENTAL Y LOS ANIMALES

El tradicional vínculo entre Ashtarté y la fauna en el dominio semítico-occidental está extensamente atestiguado y se despliega incluso a la forma masculina Ashtar, si bien las pruebas sobre este último se documentan a escala inferior.

---

13 PRU IV, 17.340 y PRU IV, 17.237.

14 PRU IV, 18.06+17.365.

15 PRU IV, 17.459.

16 PRU IV, 19.101.

17 PRU IV, 17.352.

18 En este sentido vid. también Oliva, *Ishtar Syria*, 10.2.2. n. 13. Paralelos del perfil justiciero con la Ishtar acadia y la Shaushga hurrita pueden seguirse en ibid., 10.2.3. y 10.2.4.

Ashtarté aparece como verdadera «señora de los animales», caracterización que se atestigua por el norte de Siria hasta Capadocia. Esta estrecha vinculación le permite operar en el mundo animal, salvaje o doméstico, cambiándolo y manipulándolo a su antojo, pues si por un lado aparece como diosa cazadora en los textos de Ugarit[19], por otro se encuentra en estrecha relación con la fecundidad de los ganados en las fuentes bíblicas[20].

Ashtarté es diestra en la monta a caballo, según una lista procedente de Ras-Shamra[21], y con dicha imagen (sobre la cabalgadura) penetró en Egipto, en donde también jinetea para guerrear conforme al texto de la Tumba de Tutmosis IV[22]. En esta línea, una serie de representaciones figurativas de la diosa a caballo se ha atribuido a Ashtarté, algunas de las cuales ofrecen, en su fisonomía, una ambigüedad sexual no extraña a la personalidad andrógina que la caracteriza. La Ashtarté a caballo alcanzó un importante lugar en el panteón egipcio a mediados del II milenio a. de C., y tal vez ello está en relación con otras figuraciones de la diosa sobre corcel procedentes del ámbito hitita, en donde también se constata la imagen de una Ashtarté leontocéfala[23].

Por otra parte, los animales vinculados a Ashtarté en Fenicia y en el mundo feno-púnico son tradicionalmente: el león, el caballo, la paloma y el pez[24]. Estos datos se basan al menos, en muchos casos, en la iconografía que a la diosa se atribuye. Concretamente, la paloma era un conocido atributo de Ashtarté en Palestina, de lo que se poseen pruebas sobre todo en la ciudad sureña de Ascalón[25]. Con respecto a las aves en general, sin embargo, poca constancia se tiene de su relación con Ashtarté, al margen de los textos occidentales referidos a Shaushga en el dominio hurro-hitita.

Además de una presumible ligazón entre Ashtar y las serpientes en el mundo cananeo[26], dos pasajes ugaríticos podrían caracterizar a Ashtar como «león»[27]. En este sentido, también en representaciones tardías de divinidades femeninas del norte de Siria la iconografía ha conservado, casi de forma canónica, la imagen de una diosa flanqueada por dos leones, motivo que es típico en las figuraciones de la Ishtar mesopotámica[28]. Sin embargo, este motivo parece estar atestiguado también en la iconografía de otras divinidades femeninas.

Junto con estas pocas pruebas, otras áreas del dominio semítico occidental atestiguan la relación de Ashtar con los animales, como sucede por ejemplo en algunos monumentos sudarábigos, en los que el antílope es al parecer un animal simbólico de Ashtar[29].

PRUEBAS ACADIO-OCCIDENTALES

Algunos hallazgos arqueológicos en lugares que han producido textos acadios occidentales contribuyen a precisar este interesante rasgo secundario de la personalidad de la Ishtar siria.

---

19 KTU 1.92.
20 Deut. 7, 13; vid. Delcor, 1974-1975.
21 Herrmann, 1969, p. 20.
22 ANET, p. 250.
23 Leclant, 1960.
24 Fantar, 1973, p. 21.
25 Plessis, 1921, pp. 171-172.
26 Wyatt, 1976, p. 92.
27 Según Wyatt, 1976, p. 89.
28 Cf. Hörig, 1979, especialmente pp. 39-40.
29 Pritchard, 1967, p. 75; ulteriores pruebas y referencias pueden seguirse en Oliva, *Ishtar Syria*, 10.3.1.

En los tres templos presargónicos de Mari dedicados a la divinidad se encontraron sendas representaciones de animales que servían verosímilmente de amuletos evocadores de los poderes de Ishtar[30]. Dichas figuraciones podrían apoyar la estrecha relación del reino animal con Ishtar desde tiempos remotos. Sin embargo, no se han encontrado representaciones figurativas al estilo acadio en las que la diosa aparece personificada con animales en escenas alegóricas relativas a su poder. La iconografía mariota de época paleobabilónica que representa a Ishtar con atributos animales es prácticamente inexistente, de no ser por un relieve de terracota descubierto en 1979, que muestra, acompañada por dos personajes, a una figura identificada con Ishtar que lleva sobre su cabeza una tiara con cuernos y descansa sobre el lomo de un animal que se asemeja a un león[31].

Por otra parte, una estela eblaíta datable hacia 1800 a. de C. podría estar dedicada a Ishtar, representada en pie y apoyada indirectamente sobre el lomo de un bóvido y flanqueada por dos personajes fantásticos.

Las pruebas textuales del vínculo de la Ishtar siria con determinados animales son también contadas. Próximas a una posible encarnación animal de la diosa en Mari pueden alegarse dos pruebas que confirman la relación de Ishtar con la imagen del bóvido: por una parte el nombre mariota: «*Ishtar es toro salvaje*», por otra, un texto[32] que especifica la cantidad de «*2/3 de mina de oro para (la fabricación de) los cuernos y las manos (de una estatua) de Ishtar*».

Además, el vínculo entre la diosa y el león se atestigua en un documento[33] que lista una serie de objetos de la Ishtar de Irradan. Entre ellos, un león de piedra indica, como quizá en el relieve de terracota reseñado más arriba, la asociación del león a una forma concreta de la diosa, que sería extensible a otras advocaciones de Ishtar en la región. Una inscripción votiva de Samsi-Addu[34] registra, por su parte, la ofrenda a Ishtar de dos leones que encarnan la ferocidad y la saña en la guerra, con cuya fiereza aplacan al enemigo por orden de Ishtar.

Tanto el buey como el león conservan en la literatura mesopotámica una apariencia y carácter sumamente agresivos cuando personifican a la diosa. En Mari, únicamente los atributos del bóvido se incorporan a las representaciones plásticas de Ishtar, mientras que ningún distintivo del león la acompaña, siendo éste el único de ambos animales que exterioriza (textualmente) su furia belicosa emulando su personalidad agresiva.

En el archivo de Emar, por su parte, sólo se han verificado algunas pruebas de la relación de Ashtarté con los animales. El texto que registra el inventario del tesoro de «Ashtarté de la ciudad»[35] enumera las riquezas de su templo, entre las que se encontraban pequeñas figuras de bóvidos colocadas dentro de bandejas de plata, así como la cabeza de un gran buey de oro de 30 siclos de peso. Posiblemente, el valor de estos objetos sería, como en Mari, el de amuletos o talismanes evocadores de los poderes de Ashtarté[36].

---

30 Parrot, MAM I, pp. 125 y ss.; id., MAM III, pp. 191-194.

31 Pic-Weygand, 1983.

32 ARM XXI, 246:3.

33 ARM XXV, 575.

34 Charpin, 1984a, pp. 45-47.

35 *Emar VI-3*, 43.

36 Paralelos de la Ishtar acadia y de la Shaushga hurrita en relación con el mundo animal pueden seguirse en Oliva, *Ishtar Syria*, 10.3.3. y 10.3.4.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS

AAA — Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool.

AAS — Annales archéologiques de Syrie.

ABRT — J. CRAIG, *Assyrian and Babylonian Religious Texts,* Assyriologische Bibliothek. Leipzig 1885-87.

ABZ — R. BORGER, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste.* AOAT 33/33A. Neukirchen-Vluyn 1986.

ADD — C. H. JOHNS, *Assyrian Deeds and Documents,* Cambridge 1898-1923.

ADLER, H. P. (1976) — *Das Akkadische des Königs Tusratta von Mitanni*, AOAT 201. Neukirchen-Vluyn.

AEM — G. DOSSIN, «Les archives économiques du palais de Mari», SYRIA 20 (1939) pp. 97-113.

AEPHER — Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V section (Sciences religieuses), Paris.

AfO — Archiv für Orientforschung, Graz.

AGE — K. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen,* Studia Orientalia VII. Helsingfor 1938.

AHw — W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch* I/II/III, Wiesbaden 1965 y ss.

AION — Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

AJSL — American Journal of Semitic Languages and Literatures.

ALSTER, B. (1985) — «Gestinanna as singer and the Chorus of Uruk and Zabalam: UET 6/1 22», JCS 37 pp. 219-228.

Al. T — D.J. WISEMAN, *The Alalakh Tablets,* London 1953.

ANDRAE, W. (1930) — *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, Berlin.

ANE — J.B. PRITCHARD (ed.) *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament,* Princeton University Press. New Jersey 1969.

ANET — J. B. PRITCHARD (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* Princeton University Press. New Jersey 1955.

ANG — J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung,* Mitteilungen der Vorderasiatische-aegyptischen Gesellschaft. Leipzig 1939.

AnSt — Anatolian Studies, British Institute of Archaeology at Ankara, London.

AO — Signatura del Museo de Louvre, Paris.

AOAT — Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1969 y ss.

AOATS — Alter Orient und Altes Testament, Sonderreihe, Neukirchen-Vluyn 1971 y ss.

AOS — American Oriental Series.

APN — H. B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts,* Baltimore/ Maryland 1965.

Arch. ép. (1938) — G. DOSSIN, «Les Archives épistolaires du Palais de Mari», SYRIA 19 pp. 105-126.

ArOr — Archiv Orientální, Praga.

ARCHI, A., (1977) — «I poteri della dea Istar hurrita-ittita», OA 16 pp. 297-311.

ARCHI, A., (1981) — «I rapporti tra Ebla e Mari», SEb 4, pp. 129-166.

ARCHI, A., (1984) — «Personal Names in the Individual Cities», *apud* P. FRONZAROLI (ed.), *Studies on the Language of Ebla, Quaderni di Semitistica.* Firenze.

ARCHI, A., (1985a) — «Le synchronisme entre les rois de Mari et les rois d'Ebla au troisième millénaire», M.A.R.I. 4 pp. 47- 51.

ARCHI, A., (1985b) — «Les noms de personne mariotes à Ebla (III[ème] Millénaire)», M.A.R.I. 4 pp. 53-58.

ARCHI, A., (1985c) — «Les rapports politiques et économiques entre Ebla et Mari», M.A.R.I. 4 pp. pp. 63-83.

ARET — *Archivi Reali di Ebla Testi,* Roma 1981 y ss.

ARI I — A. K. GRAYSON, *Assyrian Royal Inscriptions. Volume I, From the Beginning to Ashur-resha-ishi I,* Wiesbaden 1972.

ARI 2 — A. K. GRAYSON, *Assyrian Royal Inscriptions. Part 2, From Tiglath-pileser I to Ashur-nasir-apli II,* Wiesbaden 1976.

ARM — *Archives Royales de Mari.* Textes Cunéiform. Paris 1946 y ss.

ARMT — *Archives Royales de Mari.* Translitérations. Paris 1950 y ss.

ARNAUD, D., — «Religion assyro-babylonienne», AEPHER 79 (1972) pp. 207-215; id., AEPHER 83 (1976) pp. 139-145; id., AEPHER 84 (1977) pp. 221-228; id., AEPHER 96 (1988) pp. 174-178.

ARNAUD, D., (1981) — «La religion à Emar», *Le Monde de la Bible,* Aout-Septembre-Octobre, p. 64.

ARNAUD, D., (1984) — «La Syrie du moyen-Euphrate sous le protectorat hittite: L'administration d'après trois lettres inédites», AuOr 2 pp. 179-188.

ARNAUD, D., (1987) — «La Syrie du moyen-Euphrate sous le protectorat hittite: contrats de droit privé», AuOr 5 pp. 211-241.

ARNAUD, D., (1991) — «Contribution de l'onomastique du moyen-Euphrate à la connaissance de l'Émariote», SEL 8 pp. 23-46.

ARNAUD, D., (1992) *Tablettes de genres divers du moyen Euphrate*, Studi Micenei ed Egeo-anatolici 30. Roma.
AS Assyriological Studies, Chicago.
ASJ Acta Sumerologica Japonica, Hiroshima.
ATAT[2] H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin/Leipzig 1926.
ATU A. FALKENSTEIN, *Archaische Texte aus Uruk*, Berlin 1936.
AuOr Aula Orientalis, Barcelona.
AuOrS 1 D. ARNAUD, *Textes syriens de l'âge du Bronze Récent*, AuOr *Supplementa 1*, Barcelona 1991.
AuOrS 3 G. DEL OLMO LETE, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, AuOr *Supplementa 3*, Barcelona 1992.
AUP G. BUCCELLATI, *The Amorites of the Ur III Period*, Napoli 1966.
BA Beiträge zur Assyriologie, Leipzig.
BALZ-COCHOIS, H., (1992) *Inanna. Wesensbild und Kult einer unmütterlichen Göttin*, Gütersloh.
BARRELET, M. Th., (1955) «Les déesses armées et ailées», SYRIA 32 pp. 222-260.
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Cambridge Mass.
BAUER, Th., (1926) *Die Ostkanaanäer, eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten «Amoriter» in Babylonien*, Leipzig.
BAW B. Meissner, *Beiträge zum Assyrischen Wörterbuch* I/II (= AS 1 y 4, Chicago 1931/1932).
BELMONTE, J.A. (1997) «Zur Lesung und Deutung von *ina* sila.lím *ar-ba* in Emar-Texten», N.A.B.U. n° 3 (Septembre) 87).
BERNHARDT, I., KRAMER, S. N., (1959-1960) «Enki und die Weltordnung, ein sumerischer Keilschrift-Texte über die 'Lehre von der Welt' in der Hilprecht-Sammlung und im University Museum of Pennsylvania», WZJ 9 pp. 231-256.
BEYER, D., (1985) «Nouveaux documents iconographiques de l'époque des Shakkanakku de Mari», M.A.R.I. 4 pp. 173-189.
BibAr The Biblical archaeologist (The American Schools of Oriental Research).
BID W. FARBER, *Beschwörungsrituale an Istar und Dumuzi. atti Istar sa harmasa Dumuzi*, Wiesbaden 1977.
BIN Babylonian Inscriptions in the Collection of J.B. Nies, New Haven 1917 y ss.
BiOr Bibliotheca Orientalis, Leiden.
BIROT, M., KUPPER, J.R., ROUAULT, O., (1979) *Répertoire Analytique*, 2° volume. Tomes I-XIV, XVIII et Textes divers hors-collection. ARM XVI/1. Paris.
BLACK, J.A., (1985) «A-se-er Gi$_6$-ta, a Balag of Inana», ASJ 7 pp. 11-87.
BM Signatura del British Museum, London.
Bo Signatura de las tablillas inéditas de Bogazköy.
BORDREUIL, P., (1985) «Ashtart de Mari et les dieux d'Ougarit», M.A.R.I. 4, pp. 545-547.
BoSt Boghazköi-Studien, Leipzig.
BOTTÉRO, J., FINET, A., (1954) *Répertoire Analytique des tomes I à V*. ARM. Paris.

BOTTÉRO, J., (1983) «La Hiérogamie après l'époque 'sumérienne'», *apud* S. N. KRAMER, *Le Mariage sacré,* Paris, pp. 175-214.

BOTTÉRO, J., KRAMER, S. N., «Inanna/Istar, martiale et voluptueuse», *Lorsque les dieux ...* pp. 203-337.

BRINK, M. B., (1980) *The Goddesses Asherah and Ashtart in the Ugaritic Literature.* Ph. D. diss. Univesity of Stellenbosch.

BRINKMAN, J.A., (1977) «Mesopotamian Chronology of the Historical Period», *apud* A. L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia,* 1977, pp. 335-348.

BRUSCHWEILER, F., (1987) *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne,* Leuven.

BSGW — Berichte ... der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig.

BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London.

BWANT — Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart.

CAAA — I.J. GELB, *Computer-Aided Analysis of Amorite.* AS 21. The Oriental Institute of the University of Chicago. With the assistance of J. BARTELS, S.M. VANCE and R.M. WHITING.

CAD — The Chicago Assyrian Dictionary, Chicago.

CAGNI, L., (1995) *Le profezie di Mari,* Testi del Vicino Oriente antico 2, Brescia.

CASSIN, E., (1968) *La splendeur divine: Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne,* Paris.

CAQUOT, A., (1958) «Le dieu 'Athtar et les textes de Ras-Shamra», SYRIA 35 pp. 45-60.

CASTELLINO, G.R., (1957) «Inno alla dea Inanna e a Ismedagan», RSO 32 pp. 13-30.

CATAGNOTI, A., (1992) «Le royaume de Tubâ et ses cultes», *Florilegium marianum,* Mélanges M. Fleury, Mémoires de N.A.B.U. n° 1, Paris, pp. 25 y ss.

CBQ — Catholic Biblical Quarterly, Washington.

CHARPIN, D., (1984a) Inscriptions votives d'époque assyrienne, M.A.R.I. 3 pp. 41-81.

CHARPIN, D., (1984b) «Nouveaux documents du bureau de l'huile a l'époque assyrienne», M.A.R.I. 3 p. 100.

CHARPIN, D., (1987) «Tablettes présargoniques de Mari», M.A.R.I. 5 pp. 65-125.

CHIERA, E., (1934) *Sumerian Texts of Varied Contents,* OIP 16, Chicago.

CIS — *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* Paris.

COHEN, M. E., (1981) *Sumerian Hymnology: The ersemma,* Cincinnati.

COLBOW, G., (1991) *Die kriegerische Istar. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends,* München/ Wien.

COLLON, D., (1975) *The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh,* AOAT 27, Neukirchen-Vluyn.

CONTENAU, G., (1949) *La civilisation phénicienne,* Paris.

COOPER, J.S. (1986) *Presargonics Inscriptions.* Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions 1, The American Oriental Society. New Haven, Connecticut.

CORNELIUS, F., (1976) «Auswirkung des Istar-Kultus im alten Griechenland», Or 45 pp. 182-184.

CPN — A. T. CLAY, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period,* YOSR 1. New Haven 1912.

CRAIBL Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris.
CROSS, F., M., jr. (1971) «The Old Phoenician Inscription from Spain Dedicated to Hurrian Astarte», HthR 64 pp. 189-195.
CRRAI Comptes rendus de la ... Rencontre Assyriologique Internationale.
CT Cuneiform Texts from Babylonian Tablets (etc.,) in the British Museum, London.
CTA A. HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris 1963.
CTH E. LAROCHE, *Catalogue des textes hittites*, Paris 1971.
DAHOOD, M. J., (1958) «Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine», S. MOSCATI (ed.), *Le antiche divinità semitiche*, Rom, pp. 65-94.
DANMANVILLE, J., (1956) «Un Roi hittite honore Ishtar de Samuha», RHA 59 pp. 39-61.
DANMANVILLE, J., (1962a) «Aperçus sur l'art hittite à propos de l'iconographie d'ISTAR-Sausga», RHA 70 pp. 37-50.
DANMANVILLE. J., (1962b) «Iconographie d'Istar-Sausga en Anatolie Ancienne», RA 56 pp. 113-131.
DANMANVILLE, J., (1962c) «Le rituel d'Istar de Tamininga: KUB XII 5», RHA 70 pp. 51-61.
DD N. SCHNEIDER, *Das Drehem- und Djohaarchiv*. Or 23 y 24 (1927) Heft 4.
DELCOR, M., (1969) «L'inscription phénicienne de la statuette d'Astarté conservée à Séville», *Mélanges offerts à Maurice Dunand* (Mélanges de l'Université Saint Joseph) XLV pp. 321-341.
DELCOR, M., (1974) «Le hieros gamos d'Astarté», RSF 2 pp. 63-76.
DELCOR, M., (1974-1975) «Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut. 7, 13 et paralleles», UF 6 pp. 7-14.
DELCOR, M., (1977) «Allusions à la déesse Istar en Nahum 2, 8?», Bíblica 58 pp. 73-83.
DELCOR, M., (1979) «Les Trônes d'Astarté», *Congresso di studi fenici*, Roma, pp. 777-787.
DELCOR, M., (1979-1980) «Le Personnel du Temple d'Astarté à Kition d'après une Tablette Phénicienne (CIS 86 A et B)», UF 11 pp. 147-164.
DELCOR, M., (1980) «De l'Astarte cananéenne des textes bibliques à l'Aphrodite de Gaza», Folia Orientalia 21 pp. 83-92.
DE MOOR, J.C., (1986) «'Athtartu the Huntress (KTU 1.92)», UF 17 pp. 225-230.
DE TARRAGON, J.M., (1980) *Le culte à Ugarit*, Paris.
DIETRICH, M., LORETZ, O., (1966) «Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (I)», WO 3 pp. 188-205.
DIETRICH, M., LORETZ, O., (1969) «Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (II)», WO 5 pp. 57-93.
Dilb. J. É. GAUTIER, *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie babylonienne*, Le Caire 1908.
DISO CH. F. JEAN, J. HOFTIJZER, *Dictionnaire des Inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965.
DOSSIN, G., (1938a) Vid. supra *Arch. ép.* (también publicado en Recueil G. DOSSIN, *Mélanges d'Assyriologie (1934-1956)* Akkadica, Supplementum 1)
DOSSIN. G., (1938b) «Un rituel du culte d'Istar provenant de Mari», RA 35 pp. 1-13.
DOSSIN, G., (1950) «Le Panthéon de Mari», *Studia Mariana* 1 pp. 41-50.

DOSSIN, G., (1967a) «Les Inscriptions des Temples de NINNI-ZAZA et de (G)istarat», MAM III pp. 307-331.

DOSSIN, G., (1967b) «Un 'Panthéon' d'Ur III à Mari», RA 61 pp. 97-104.

DU MESNIL DU BUISSON, R., (1945-1948) «Astart et Astar à Ras-Shamra», Jaarbericht Ex Oriente Lux 10 p. 406.

DUPONT-SOMMER, A., (1980) «La déesse Astarté, la Chypriote», CRAIBL pp. 686-696.

DURAND. J.M., (1980) «A propos du 'Panthéon d'Ur III à Mari», RA 74 p. 174.

DURAND, J.M., (1985a) «Estar de Radan», RA 79 p. 189.

DURAND, J.M., (1985b) «La situation historique des Sakkanakku. Nouvelle approche», M.A.R.I. 4 p. 150 y ss.

DURAND, J.M., (1985c) «Les dames du palais de Mari a l'époque du royaume de Haute-Mesopotamie», M.A.R.I. 4 pp. 385-436.

DURAND, J.M., (1987) «Suhâr-Estar», N.A.B.U. 2 p. 29 n° 52.

DURAND, J.M., (1991) «Précurseurs syriens aux protocoles néo-assyriens», en: *Marchands, diplomates et empereurs*. Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris.

DUSSAUD, R., (1947) «Astarté, Pontos et Baal», CRAIBL pp. 201-224.

EA — J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen*, VAB 2. Leipzig 1915.

EA II — J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln II*. O. WEBER und E. EBELING, *Anmerkungen und Register*, VAB 2. Leipzig 1915.

EAK — R. BORGER, *Einleitung in die assyrischen Königsinschriften I*, Leiden 1961.

EBELING, E., (1925) *Liebeszauber im Alten Orient*, MAOG I, Band/Heft 1. Leipzig.

Ebla 1975-1985 — *Ebla 1975-1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici*. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 1987. Istituto Universitario Orientale.

EBPN — H. RANKE, *Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so-called Hammurabi dynasty*, Philadelphia 1905.

EDWARDS, I. E. S., (1955) «A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection», JNES 14 pp. 49-51.

EDZARD, D.O., (1957) *Die Zweite Zwischenzeit Babyloniens*, Wiesbaden.

EDZARD, D.O., (1963) «^{m}Ningal-gamil, ^{f}Istar-damqat. Die Genuskongruenz im akkadischen theophoren Personennamen», ZA NF 21 pp. 113-130.

EDZARD, D.O., (1967) «Pantheon und Kult in Mari», CRRAI XV pp. 51-71.

EDZARD, D.O., (1985) «Le soi-disant «Tagge» et questions annexes», M.A.R.I 4 pp. 59-62.

ELLERMEIER, F., (1968) *Prophetie in Mari und Israel*, Theologische und orientalistische Arbeiten I. Herzberg.

ELLERMEIER, F., (1979-1980) *Sumerisches Glossar I/1*, Nörten-Hardenberg.

Emar VI-3 — D. ARNAUD, *Recherches au pays d'Astata. Les Textes sumériens et accadiens. Transcriptions et traductions*, Paris 1986.

Emar VI-4 — D. ARNAUD, *Recherches au pays d'Astata. Textes de la Bibliothèque. Transcriptions et traductions*, Paris 1987.

EMRGU — E. EBELING, *Die Eigennamen der mittelassyrischen Rechts- und Geschäftsurkunden*, MAOG 13/1. Leipzig 1939 (reed. 1972).

ESP — J. M. M. ROBERTS, *The Earliest Semitic Pantheon. A study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*, Baltimore 1972.

FALKENSTEIN, A., (1936) *Archaische Texte aus Uruk*, Berlin.
FALKENSTEIN, A., (1941-1944) «Zu 'Inannas Gang zur Unterwelt'», AfO 14 pp. 113-138.
FALKENSTEIN, A., (1957) «Sumerische religiöse Texte, 3. Ein adab-Lied auf Inanna mit Bitte für Urninurta von Isin», ZA 52 pp. 58-75.
FALKENSTEIN, A., (1959) *Sumerische Götterlieder*, I Teil, Heidelberg.
FALKENSTEIN, A., (1965) «Fluch über Akkade», ZA 57 pp. 43-124.
FALKENSTEIN, A., (1968) «Der Sumerische und der Akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt», Fs. W. Caskel, Leiden, pp. 97-110.
FALSONE, G., (1986) «Anath or Astarte? A Phoenician bronze statuette of the smiting Goddess», *Studia Phoenicia IV*, RELIGIO PHOENICIA pp. 53-76.
FANTAR, M.H., (1973) «A propos d'Ashtart en Méditerranée Occidentale», RSF 1 pp. 19-29.
FARBER-FLÜGGE, G. (1973) *Der Mythos «Inanna und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der m e*, Rome.
FAUTH, W., (1981-1982) «Istar als Löwengöttin und die löwenköpfige Lamastu», WO 12 pp. 21-36.
FAUTH, W., (1986) «Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten», WO 17 pp. 66-94.
FINET, A., (1956) *L'Accadien des lettres de Mari*, Bruxelles.
FLEMING, D.E., (1992) *The Installation of Baal's high priestess at Emar*, HSS 42, Atlanta, Georgia.
FRIEDRICH, J., (1951) *Phönizisch-punische Grammatik*, Analecta Orientalia 32. Roma.
FRONZAROLI, P., (1977) «L'interferenza linguistica nella Siria settentrionale del III millenio», *Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia*, Pise, pp. 27-43.
FRONZAROLI, P., (1984) «La langue d'Ebla», *Histoire et Archéologie* 83 pp. 42-47.
FOSSEY, Ch., (1926) *Manuel d'assyriologie II: Évolution des Cunéiformes*. Paris.
FOSTER, B.R., (1986) «Notes on Women in Sargonic Society», CRRAI XXXIII pp. 53-61.
FWG *Fischer Welt Geschichte*, Frankfurt 1965-1967.
GADD, C. J., (1937) «Tablets from Chagar-Bazar, 1936», IRAQ 4 pp. 178-185.
GADD, C.J., (1940) «Tablets from Chagar-Bazar and Tall Brak, 1937-38», IRAQ 7 pp. 22-66.
GARBINI, G., (1960a) «'Atar dio aramaico?», RSO 35 pp. 25-28.
GARBINI, G., (1960b) «The God 'Astar in an Inscription from Byblos», Or 29 p. 322.
GARBINI, G., (1974) «Sul nome 'Athtar/'Ashtar», AION 34 pp. 409-410.
GARELLI, P., (1982) *El Próximo Oriente asiático desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar*, Barcelona.
GAWLIKOWSKA, K., (1980) «'Estar et Istar à Mari au III[e] millénaire», RO XLI pp. 25-28.
GELB, I. J., (1960) «The Name of the Goddess Innin», JNES 19 pp. 72-79.
GELB, I.J., (1977) *Thoughts about Ibla: a Preliminary Evaluation, March*, SMS 1.
GELB, I.J., (1984) «The Inscription of Jibbit-Lim, King of Ebla», StOr 55 pp. 211-229.
GELB, I. J., KIENAST, B., (1990) *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr*. Freiburger Orientalische Studien 7. Stuttgart.
GEORGE, A. R., (1985) «Observations on a Passage of 'Inanna's Descent'», JCS 37 pp. 109-113.
GLH E. LAROCHE, *Glossaire de la langue hourrite*, RHA 34-35, Paris 1976-1977.

GOETZE, A., (1963) «Esarhaddon's Inscription from the Inanna Temple in Nippur», JCS 17 pp. 119-131.
GÖSSMANN, F., (1950) *Planetarium Babylonicum. Die sumerisch-babylonischen Stern-Namen. Sumerisches Lexikon IV/2*, Rom.
GRAY, J., (1949) «The desert god 'Attr in the Literature and Religion of Canaan», JNES 8 pp. 72-83.
GRAY, J., (1978) «Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of new alphabetical Texts from Ras-Shamra», *Ug. 7*, pp. 79-108.
GREEN, M. W., NISSEN, H. J., (1987) *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*, Berlin.
GRONEBERG, B., (1986) «Die sumerisch-akkadische Inanna/Istar: Hermaphroditos?», WO 17 pp. 25-46.
GURNEY, O.R., (1936-1937) «An invocation to the two Assyrian Istars», AfO 11 pp. 368-369.
GÜTERBOCK, H.G., (1983) «A hurro-hittite Hymn to Ishtar», JAOS 103.1 pp. 155-164.
HAAS, V., (1979) «Remarks on the Hurrian ISTAR-Sawuska of Nineveh in the Second Millennium B. C.», Sumer 35 pp. 401-397.
HALLO, W. W., VAN DIJK, J. J., (1982 reed.) *The Exaltation of Inanna*, YNER 3. (New Haven 1968) New York. [W. HEIMPEL, JNES 30 (1971) pp. 232-236]
HEIMPEL, W., (1982) «A Catalog of Near Eastern Venus Deities», SMS 4/3 pp. 9-22.
HELCK, W., (1966) «Zum Auftreten fremder Götter in Ägypten», OA 5 pp. 1-14.
HELCK, W., (1971) *Betrachtungen zur großen Göttin und den mit ihr verbundenen Gottheiten*, München/Wien.
HELD, M., (1961) «A Faithful Lover in an Old-Babylonian Dialogue», JCS 15 pp. 1-26.
HENNINGER, J. (1976) «Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten», Anthropos 71 pp. 129-168.
HERRMANN, W., (1969) «Astart», MIO 15 pp. 6-55.
HERRMANN, W., (1974) «'ttrt-hr», WO 7 pp. 135-136.
HKL R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Berlin 1967 y ss.
HÖFFNER, M., (1983) «Die Stammesgruppen Nord- und Zentralarabiens in vorislamischer Zeit. Südarabien», WbdMyth. pp. 407-552.
HÖFNER, (1983) «Über einige neue Aspekte des altsüdarabischen 'Attar'», I. Seybold (ed.), Meqor Hajjim (Fs. G. Molin), Graz, pp. 163-169.
HÖLSCHER, G., (1913) «Zum Ursprung des israelitischen Prophetemtums», *Alttestamentlichen Studien, Fs. Kittel*, Leipzig, pp. 88-100.
HÖRIG, M. (1979) *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien*, AOAT 208. Neukirchen-Vluyn. [E. CONRAD, CBQ 43 (1981) pp. 100-102; H.J.W. DRIJVERS, BiOr 38 (1981) pp. 387-391]
HRUSKA, B., (1969) «Das spätbabylonische Lehrgedicht 'Inannas Erhöhung'», ArOr 37 pp. 473-522.
HRUSKA, B., (1971) «Die Gestalt Inannas in der Literatur altbabylonischer Zeit und ihre «Erhöhung»», Acta Universitatis Carolinae-Philologica 4 pp. 51-64.
HUEHNERGARD, J., (1983) «Five Tablets from the Vicinity of Emar», RA 77 pp. 11-43.
HUEHNERGARD, J. (1987) *Ugaritic Vocabulary in Sillabic Transcription*, HSSt 32. Atlanta, Georgia.
HSS Harvard Semitic Series, Cambridge, Mass.

HSSt Harvard Semitic Studies, Atlanta, Georgia.

HThR Harvard Theological Review, Cambridge Mass.

HUIDBERG-HANSEN, F.O., (1986) «Uni-Ashtarte and Tanit-Iuno Caelestis. Two Phoenician Goddesses of Fertility Reconsidered from Recent Archaeological Discoveries», *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, pp. 170-195.

ICK B. HROZNY, L. MATOUS, *Inscriptions Cunéiformes du Kultépé I*, Praga 1952.

IRSA SOLLBERGER, E., KUPPER, J. R., *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris 1971.

ITT V H. DE GENOUILLAC, *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman*, vol. V, Paris 1921.

JACOBSEN, Th., (1976) *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven/London.

JACOBSEN, Th., KRAMER, S.N., (1953) «The Myth of Inanna and Bilulu», JNES 12 pp. 160-191.

JAOS Journal of the American Oriental Society, New Haven.

JBL The Journal of Biblical Literature.

JCS Journal of Cuneiform Studies, New Haven.

JESTIN, R., (1938) «Textes religieux sumériens», RA 35 pp. 158-173; id., RA 39 (1942-1944) pp. 83-97.

JKF Jahrbuch für Kleinasiatische Forschungen, Heidelberg.

JNES Journal of Near Eastern Studies, Chicago.

JSS Journal of Semitic Studies, Manchester.

JPOS Journal of the Palestine Oriental Society, London.

K Kouyunjik-Collection of the British Museum, London.

KAI H. DONNER, W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1964 y ss.

KAJ E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts*, WVDOG 50. Leipzig 1927.

KAR E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28-34. Leipzig 1919-1923.

KAV O. SCHROEDER, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35. Leipzig 1920.

KB 5 *Keilschriftliche Bibliothek 5. Die Thontafeln von Tell-El-Amarna*, Berlin 1896.

KBo *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, Leipzig/Berlin 1916 y ss.

KELLERMANN, D., (1981) «'Astarot-'Astærot Qarnayim-Qarnayim. Historisch-geographische Erwägungen zu Orten im nördlichen Ostjordanland», ZDPV 97 pp. 45-61.

KIENAST, B., (1985) «Überlegungen zum 'Pantheon-Babylonicum'», Or 54 pp. 106-116.

KIENAST, B., «[d]É-a und der aramäische 'Status Emphaticus'», *Ebla 1975-1985*, pp. 37-47.

KILMER, A., (1971-1972) «How was Queen Ereshkigal tricked? A New Interpretation of the Descent of Ishtar», UF 3 pp. 299-309.

KORNFELD, W., (1965) «Fruchtbarkeitskulte im alten Testament», WBT 10 pp. 109-117.
KRAMER, S.N., (1937 y ss.) «Inanna's Descent to the Nether World. The Sumerian Version of 'Istar's Descent'», RA 34 (1937) pp. 93-134; id., «Inanna's Descent to the Nether World Continued and Revised», JCS 4 (1950) pp. 199-213; id., JCS 5 (1951) pp. 1-17; id., «Sumerian Myths and Epic Tales», ANET, pp. 52-57.
KRAMER, S.N., (1944) *Sumerian Mythology*, Philadelphia (reed. New York 1961).
KRAMER, S.N., (1949) «A Blood-Plague Motif in Sumerian Mythology», ArOr 17 pp. 399-405.
KRAMER, S.N., (1969) «The Dumuzi-Inanna sacred marriage rite: origin, development, character», CRRAI XVII pp. 135-141.
KRAMER, S. N., «Sumerian Hymns: Self-Laudatory Hymn of Inanna and her Omnipotence; Hymnal Prayer of Enheduanna: The Adoration of Inanna in Ur», ANE, pp. 142-146.
KRAMER, S. N., «Sumerian Sacred Marriage Texts», ANE, pp. 201-209.
KRAMER, S. N., (1979) «Inanna and Sulgi: A Sumerian Fertility Song», IRAQ 31 pp. 18-23.
KRAMER, S. N., (1980) «Inanna and the *numun*-Plant: A New Sumerian Myth», *Essays in Honor of Cyrus H. Gordon,* Gary Rendsburg-Ruth Adler-Milton Avfa-Nathan H. Winter (eds.), New York. pp. 87-97.
KRAMER, S. N., (1983) *Le Mariage sacré à Sumer et à Babylone,* Paris 1983. (Traducido del inglés y adaptado por J. BOTTÉRO)
KTH J. LEWY, *Die Kültepetexte aus der Sammlung Frida Hahn,* Leipzig 1930.
KTS J. LEWY, *Die altassyrischen Texte vom Kültepe bei Kaisarije* (Textos cuneiformes del Antiguo Museo de Estambul, [Constantinopla 1926]).
KTU M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits. Teil I. Transkription,* Neukirchen-Vluyn 1976.
KU J. KOHLER, A. UNGNAD, *Hammurabis Gesetz,* Leipzig 1904 y ss.
KUB *Keilschrifturkunden aus Boghazköi,* Berlin 1921 y ss.
KÜHNE, C., (1973) *Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna,* AOAT 17. Neukirchen-Vluyn.
LACKENBACHER, S., (1977) «Un nouveau fragment de la 'fête d'Istar'», RA 71 pp. 39-50.
LACKENBACHER, S., (1985) «Une nouvelle attestation d'Istar hurri dans un contrat trouvé à Baniyas (Syrie)», *Miscellanea Babylonica.* Mélanges offerts à M. Birot, Paris, pp. 153-160.
LAMBERT, M., (1970a) «Les inscriptions des temples d'Ishtarat et de Ninni-zaza», RA 64 pp. 168-171.
LAMBERT, M., (1970b) «Textes de Mari-dix-huitième campagne-1969», SYRIA 47 pp. 245-260.
LAMBERT, W.G., (1959-1960) «Three Literary Prayers of the Babylonians», AfO 19 pp. 50-55.
LAMBERT, W.G., (1967) «The language of Mari», CRRAI XV pp. 29-38.
LAMBERT, W.G., (1972) «The cult of Istar of Babylon», CRRAI XX pp. 104-106.
LAMBERT, W.G., (1981) «The Statue Inscription of Ibbit-Lim of Ebla», RA 75 pp. 95-96.
LAMBERT. W.G., (1985) «The Pantheon of Mari», M.A.R.I. 4 pp. 525-539.

LAMBERT, W.G., (1986) «Goddesses in the Pantheon: A Reflection of women society?», CRRAI XXXIII pp. 125-130.
LAMBERT, W.G., (1990) «Addenda to W. G. Lambert, 'The Pantheon of Mari' (M.A.R.I. 4 [1985] pp. 525-539)», M.A.R.I. 6 p. 644.
LANGDON, S., (1923) «Hymn in Paragraphs to Ishtar as the Belit of Nippur», Archiv für Keilschriftforschung 1 pp. 12-18.
LC F. THUREAU-DANGIN, *Lettres et Contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne,* TCL 1. Paris 1910.
LEBRUN, R., (1984) *Ébla et les civilisations du Proche-Orient ancien.* Conférences et Travaux 7, Louvain-La-Neuve.
LECLANT, J., (1960) «Astarte a cheval d'après les représentations égyptiennes», SYRIA 37 pp. 1-67.
LEIBOVITCH, J., (1961) «Kent et Qadech», SYRIA 38 pp. 23-34.
LÉVÊQUE, P., (1984) «Astarté s'embarque pour Cythère», *Hommages à Lucien Levat,* Hélène Walter (ed.), Centre de Recherches d'Histoire Ancienne vol. 55, Besançon/ Paris, Tome II, pp. 451-460.
LEWY, H., (1965) «Istar-sâd and the Bow Star», AS 16, Fs. B. Landsberger, Chicago, pp. 273-281.
LEWY, H., (1967) «The Chronology of the Mari Texts», CRRAI XV pp. 13-28.
LIMET, H., (1971) «Le poème épique 'Innina et Ebih'. Une version des lignes 123 à 182, TAB. I», Or 40 pp. 11-28.
LdE *La lingua di Ebla,* L. CAGNI (ed.), Napoli 1981.
LKA E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur,* Berlin 1953.
LORETZ, O., (1969) Texte aus Chagar Bazar, 1-67, en *Texte aus Chagar Bazar und Tell Brak,* Teil 1, AOAT 3/1. Neukirchen-Vluyn.
Lorsque les dieux J. BOTTÉRO, S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne.* Paris 1989.
MAD I. J. GELB, *Materials for the Assyrian Dictionary,* Chicago 1952 y ss.
MAM I A. PARROT, *Le Temple d'Ishtar.* Mission Archéologique de Mari I. Paris 1956. [E. DHORME, RA 51 (1957) pp. 37-38; A. POHL, Or 27 (1958) pp. 295-299]
MAM II A. PARROT, *Le Palais. Architecture, Peintures murales, Documents et Monuments.* Mission Archéologique de Mari II (3 vols.). Paris 1958-1959.
MAM III A. PARROT, *Les Temples d'Ishtarat et de Ninni-zaza.* Mission Archéologique de Mari III. Paris 1967.
MANDER, P., DURAND, J. M., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. II/1 Semitas Occidentales (Ebla, Mari),* Barcelona 1995.
MAOG Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft, Leipzig.
M.A.R.I. MARI, Annales de Recherches Interdisciplinaires, Paris.
MAS A. UNGNAD, *Materialien zur altakkadischen Sprache,* Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 20/2. Berlin/Leipzig.
MASSON, E., (1981) «Le panthéon de Yazilikaya. Nouvelles lectures», *Recherche sur les grandes civilisations, Synthèse nº 3.* Institut français d'Études Anatoliennes. Paris, pp. 19-41-51.

MATTHIAE, P., (1989) *Ebla, un impero ritrovato*, Torino.
MATTHIAE, P., PETTINATO, G., (1972) *Il torso di Ibbit-Lim, re di Ebla*, Missione Arqueologica Italiana in Siria (Campagna 1967-1968). Roma.
McEWAN, G. J. P., (1983) «Istar-$^{(gis)}$ tuk», RA 77 pp. 188-189.
MDOG — Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Berlin.
MDP — Mémoires de la Délégation en Perse. (Documentos abab. de Susa en vols. 22-24 y 28).
ME — Meskene-Emar.
MEA — R. LABAT, F. MALBRAN-LABAT, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, Paris 1988.
MEE 1/2/3/4 — G. PETTINATO, *Materiali epigrafici di Ebla*, Napoli, 1979-1982.
MEE 10 — P. MANDER, *Administrative Texts of the Archive L.2769*. Materiali epigrafici di Ebla, Roma 1990.
MICHALOWSKI, P., (1985) «Third Millennium Contacts: Observations on the Relationship between Mari and Ebla», JAOS 105 pp. 293-302.
MIO — Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin.
MLC — G. DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981.
MORAN, W. L., (1992) *The El-Amarna Letters*, Baltimore/London.
MOSCATI, S., (1968) «Sulla diffusione del culto di Astarte Ericina», OA 7 pp. 91-94.
MSL — B. LANDSBERGER et al., *Materialien zum sumerischen Lexikon*, Rom 1937 y ss.
MSS — Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, München 1952 y ss.
MUSJ — Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beirut.
MVAeG — Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, Berlin/Leipzig 1896-1944.
NA'AMAN, N., (1980) «The Ishtar Temple at Alalakh», JNES 39 pp. 209-214.
N.A.B.U. — Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires, Paris.
NAKATA, I., (1991) «On the Official Pantheon of the Old Babylonian City of Mari as Reflected in the Records of Issuance of Sacrificial Animals», ASJ 13 pp. 249-258.
NASSOUHI, E., (1926) «Statue d'un dieu de Mari, vers 2225 av. J.-C.», AfO 3 pp. 109-114.
NKT — A. GUSTAVS, *Namenreihen aus den Kerkuk-Tafeln. Eine Studie zum Bau der Mitanninamen*, MAOG 10/3. Leipzig 1937 (reed. 1972).
NN — K. TALLQVIST, *Neubabylonisches Namenbuch*, Helsingfor 1905.
NOORT, E., (1977) *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die «Mariprophetie» in der alttestamentlichen Forschung*, AOAT 202, Neukirchen-Vluyn.
NPN — I. J. GELB, P. M. PURVES, A. A. MAcRAE, *Nuzi Personal Names*. OIP 57, Chicago 1943.
NRVU — M. SAN NICOLO, A. UNGNAD, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden*, Leipzig 1935.
NSGU — A. FALKENSTEIN, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden, I-III*, München 1956-1957.
OA — Oriens Antiquus, Roma.
OBTR — St. DALLEY, C. B. F. WALKER et al., *The Old Babylonian Tablets from Tell al-Rimah*, London 1976.

OIP Oriental Institute Publications, Chicago.

OLIVA, J., (1993a) «Astar *sarbat* in Ebla», N.A.B.U. nº 2 (Juin) pp. 32-34.

OLIVA, J., (1993b) «Ashtarte (*sa*) *abi* of Emar: A Basic Approach», N.A.B.U. nº 4 (Décembre) pp. 78-80.

OLIVA, J., (1993b) «Akk. *pilakku* und Emar. *pirikku*», N.A.B.U. nº 4 (Décembre) p. 82.

OLIVA, J., (1994) «Seeking an Identity for Diritum», N.A.B.U. nº 1 (Mars) pp. 16-17.

OLIVA, J., (1995) «El sacerdote de Ishtar en la sociedad de Alalah. Un texto relativo: *Al.T.* *378», *Lengua e historia. Homenaje al Profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años*, Antigüedad y Cristianismo XII, 1995 // Scripta Fulgentina V/ 9-10, 1995, pp. 81-85.

OLIVA, J., *Ishtar Syria. La deidad semítico-occidental en los textos acadios del oeste.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia (unidad CD-ROM, ISBN 84-7684-730-0), Murcia 1997.

OMA C. SAPORETTI, *Onomastica medio-assira.* (2 vols.) Studia Pohl 6, Roma 1970.

OPPENHEIM, A. L., (1943) «Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammu*», JAOS 63 pp. 31-34.

OPPENHEIM, A. L., (1977) *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization,* Chicago. (Revised Edition 1964 Completed by E. Reiner).

Or(NS) Orientalia (Nova Serie), Roma.

PAPS Proceedings of the American Philosophical Society, Philadelphia.

PARROT, A., NOUGAYROL, J., (1948) «Un document de fondation hurrite», RA 42 pp. 11-14.

PARROT, A., (1953) «Les fouilles de Mari. Huitième campagne (Automne 1952)», SYRIA 30 pp. 196-221.

PATAI, R., (1965) «The Goddess Asherah», JNES 24 pp. 37-52.

PERLMAN, A. L., (1978) *Asherah and Astarte in the Old Testament and Ugaritic Literatures.* Dis., G.T.U.

PET M. KREBERNIK, *Die Personennamen der Ebla-Texte*, Berlin 1988.

PETERSEN, D. L., WOODWARD, M., (1977) «Northwest Semitic Religion: A Study of Relational Structures», UF 9 pp. 233-248.

PETTINATO, G., (1970) «Inscription de Ibbit-Lim, roi de Ebla», AAS 20 pp. 73-76.

PETTINATO, G., (1974-1977) «Il calendario di Ebla al tempo del re Ibbi-Sipis sulla base di TM.75.G.427», AfO 25, p. 7.

PETTINATO, G., (1977) «Relations entre les royaumes d'Ebla et de Mari au troisième millénaire d'après les archives royales de Tell Mardikh-Ebla», Akkadica 2 pp. 20-28.

PETTINATO, G., (1979) *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*, Milano.

PETTINATO, G., (1986) *Ebla, nuovi orizzonti della storia*, Milano.

PIC, M., WEYGAND, I., (1983) «Une terre cuite provenant de Mari figurant la déesse Ishtar», M.A.R.I. 2 pp. 201-209.

PLESSIS, (1921) *Étude sur les textes concernant Istar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible.* Paris.

PNC F. J. STEPHENS, *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of Cappadocia,* YOSR 13/1. New Haven 1928.

Poetry S. N. KRAMER, *From the Poetry of Sumer. Creation, Glorification, Adoration,* University of California Press. Berkeley/Los Angeles/London 1979.

POMPONIO, F., (1983) «I nomi divini nei testi di Ebla», UF 15 pp. 141-156.
POPE, M., RÖLLIG, W., (1983) «Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier», WbdMyth. pp. 217-312.
PRITCHARD, J. B., (1967) «Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses known through Literature», AOS 24 pp. 65-76.
PRU III/IV/VI J. NOUGAYROL, *Le Palais Royal d'Ugarit,* Paris 1955/1956/1970.
PSBA Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, London.
PTU F. GRÖNDHAL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit,* Rom 1967.
QS Quaderni di Semitistica, Firenze.
RA Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Oriental, Paris.
RB Revue Biblique, Paris.
RCA L. WATERMAN, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire,* vol. IV. Ann Arbor 1930.
REINER, E., GÜTERBOCK, G., (1967) «The Great Prayer to Ishtar and its two Versions from Bogazköy», JCS 21 pp. 255-266.
REINER, E., (1974) «A Sumero-Akkadian Hymn of Nanâ», JNES 33 pp. 221-236.
REINER, E., PINGREE, D., (1975) *The Venus Tablet of Ammisaduqa, Babylonian Planetary Omens I,* Bibliotheca Mesopotamica 2/1. Malibu.
RES Revue des Études Sémitiques, Paris.
RHA Revue Hittite et Asianique, Paris.
RIBICHINI, S., (1976) «Un'ipotesi per Milk'astart», RSO 50 pp. 43-55.
RIBICHINI, S., XELLA, P., (1979-1980) «Milk'astart, Mlk(m) e la tradizione siropalestinese sui Refaim», RSF 7 pp. 145-158.
RIA Reallexikon der Assyriologie und (ab 1957) Vorderasiatische Archaeologie, Berlin/Leipzig/New York.
RO. Rocznik Orientalistyczny, Varsovia.
RÖMER, W. H. Ph., (1965) *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit,* Leiden.
RÖMER, W. H. Ph., (1969) «Eine sumerische Hymne mit Selbstlob Inannas», Or 38 pp. 97-114.
RÖMER, H. H. Ph., (1971) *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari,* AOAT 12. Neukirchen-Vluyn.
ROSENGARTEN, Y., (1967) *Répertoire commenté des signes présargoniques sumériens de Lagas,* Paris 1967.
R.S. Ras-Shamra-Ugarit.
RSF Rivista di Studi Fenici, Roma.
RSO Rivista degli Studi Orientali, Roma.
RYCKMANS, G., (1962) «'Attar-Istar: nom sumérien ou sémitique», Fs. H. von Wissmann, Tübingen, pp. 186-192.
SAK F. THUREAU-DANGIN, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften,* VAB 1. Leipzig 1907.
SBH G. A. REISNER, *Sumerisch-Babylonische Hymnen nach Tontafeln griechischer Zeit,* Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen 10. Berlin 1896.
SDB Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris.
SCHEIL, V., (1918) «Le Poème d'Agusaya», RA 15 pp. 169-182.

SEb Studi Eblaiti, Roma.
SEL Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico, Roma.
SEUX, M. J., (1967) *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris.
SJÖBERG, Å. W., BERGMANN, E., (1969) *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, New York.
SJÖBERG, Å. W., (1976) «in-nin sà-gur$_4$-ra. A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna», ZA 65 pp. 161-253.
SCHMITT, A., (1982) *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel*, BWANT 6/14. Stuttgart.
SMS Syro-Mesopotamian Studies. Monographic Journals of the Near East, Malibu.
SOLLBERGER, E., (1967) «Lost inscriptions from Mari», CRRAI XV pp. 103-109.
SOYEZ, B., (1972) «Le bétyle dans le culte de l'Astarté phénicienne», MUSJ 47 pp. 149-169.
SMITH, S., (1949) *The Statue of Idri-mi*, London.
SPEISER, E.A., «Akkadian Myths and Epics. Descent of Ishtar to the Nether World», ANET, pp. 106-109.
SPERLING, S.D., (1981-1982) «A su-íl-lá to Istar», WO 12 pp. 8-20.
SRT E. CHIERA, *Sumerian Religious Texts*, Upland (Pa.) 1924.
SS Studi Semitici, Roma.
StBoT Studien zu den Boghazköi-Texten, Wiesbaden 1965 y ss.
STEPHENS, F.J., «Sumero-Akkadian Hymns and Prayers: Hymn to Ishtar; Prayer of Lamentation to Ishtar», ANET, pp. 383-385.
StOr Studia Orientalia, Helsinki.
TALON, P., (1980) «Un nouveau Panthéon de Mari», Akkadica 20 pp. 12-17.
TAPN K. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914.
TCL Musée du Louvre. Département des Antiquités orientales. Textes Cunéiformes.
TCS Texts from Cuneiform Sources.
TEM M. BIROT, «Textes économiques de Mari (IV)», RA 50 (1956) pp. 57-72.
TFR O. ROUAULT, *Terqa Final Reports n° 1. L'Archive de Puzurum*, Bibliotheca Mesopotamica 16.
TGUOS Transactions of the Glasgow University Oriental Society, Hertford/Leiden.
TH Tell Hariri (Mari).
THOMSEN, M. L., (1984) *The Sumerian Language. An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Mesopotamia, Copenhagen Studies in Assyriology n° 10. Copenhagen.
THUREAU-DANGIN, F., (1907) Vid. supra SAK.
THUREAU-DANGIN, F., (1914) «L'Exaltation d'Istar», RA 11 pp. 141-158.
THUREAU-DANGIN, F., (1934) «Inscriptions votives sur des statuettes de Ma'eri», RA 31 pp. 137-144.
THUREAU-DANGIN, F., (1921) *Rituels accadiens*, Paris (reed. 1975).
THUREAU-DANGIN, F., (1925) «Un Hymne à Istar de la haute époque babylonienne», RA 22 pp. 169-177.
THUREAU-DANGIN, F., (1936) «Une Lamentation sur la dévastation du Temple d'Istar», RA 33 pp. 103-111.

THUREAU-DANGIN, F., (1937) «Inscriptions votives de Mari», RA 34 p. 172.
TLZ Theologische Literaturzeitung, Leipzig.
TORGE, P., (1902) *Aschera und Astarte*, Leipzig.
TRU P. XELLA, *I testi rituali di Ugarit* I, Testi. Roma 1981.
TSUKIMOTO, A., (1988) «Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien», ASJ 10 pp. 153-189.
TSUKIMOTO, A., (1990) «Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I)», ASJ 12 pp. 177-259.
TSUKIMOTO, A., (1991) «Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II)», ASJ 13 pp. 275-333.
TSUKIMOTO, A., (1992) «Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (III)», ASJ 14 pp. 289-310.
TUAT Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh.
UCP University of California Publications in Semitic Philology.
UET Ur Excavations, Texts, London.
UF Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas, Neukirchen-Vluyn.
Ug. 5 C. F. A. SCHAEFFER et al. (eds.), *Ugaritica 5. Nouveaux Textes accadiens, hourrites et ugaritiques des Archives et Bibliothèques privées d'Ugarit*, Paris 1968. (Textos acadios por J. NOUGAYROL)
Ug. 7 C. F. A. SCHAEFFER et al. (eds.), *Ugaritica 7*, Paris 1978.
UM University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section.
UT C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965.
UVB Vorläufige Berichte über die ... Ausgrabungen in Uruk-Warka, Berlin 1930 y ss.
VAB Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig.
VAN BUREN, E.D., (1944) «The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia», Or 13 pp. 1-72.
VAN BUREN, E.D., (1955) «Representations of Fertility Divinities in Glyptic Art», Or 24 pp. 345-376.
VANSTIPHOUT, H.L.J., (1984) «Inanna/Istar as a Figure of Controversy Struggels of Gods», Paper of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions, Berlin/New York/Amsterdam.
VAT Signatura de las tablillas de los museos de Berlin.
VBoT Verstreute Boghazköi-Texte, Marburg 1930.
VIEYRA, M., (1957) «Istar de Ninive», RA 51 pp. 83-102; id., RA 51 pp. 130-138.
VIEYRA, M., (1975) «Le *nathi* de Ninive», RA 69 pp. 55-58.
VIROLLEAUD, Ch., (1937) «La déesse 'Anat-Astarté dans les poèmes de Ras-Shamra», RES, pp. 4-22.
VON SODEN, W., (1958) «Akkadische Gebete an Göttinen», RA 52 pp. 134-135.
VON SODEN, W., (1967) «Kleine Beiträge zu Text und Erklärung babylonischer Epen, 2. Zum Schlußstück von Istars Unterweltsfahrt», ZA 58 pp. 192-195.
VON SODEN, W., (1974-1977) «Zwei Königsgebete an Istar aus Assyrien», AfO 25 pp. 37-49.
VON SODEN, W., «Itab/pal und Damu», *Ebla 1975-1985*, pp. 75 y ss.

VON SODEN, W., RÖLLIG, W., (1991) *Das akkadische Syllabar*, Analecta Orientalia 42. Rom.
VS Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin.
VT Vetus Testamentum, Leiden.
WALLS, N.H., (1992) *The goddess Anat in Ugaritic myth*, Society of Biblical Literature 135. Atlanta, Georgia.
WATERSTON, A., (1988) «The Kingdom of 'Attar and his role in the AB Cycle», UF 19 pp. 357-364.
WbdMyth. H. W. HAUSSIG (ed.), *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung: Die alten Kulturvölker. Band I: Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart 1965/1983.
WBT Wiener Beiträge zur Theologie.
WEGNER, I., (1981) *Gestalt und Kult der Istar-Sawuska in Keinasien*, AOAT 36, Hurritologische Studien III. Neukirchen-Vluyn. [J.D. HAWKINS, BSOAS XLVII, 2 (1984) pp. 333-334; M. POPKO, BiOr 39 (1982) pp. 145-147]
WILCKE, C., SEIDL, U., «Inanna/Istar», RlA 5, pp. 74-89.
WILSON, J. A., «Astarte and the Tribute of the Sea», ANET, pp. 17-18.
WISEMAN, D.J., (1954) «Supplementary Copies of Alalakh Tablets», JCS 8 pp. 1-30.
WISEMAN, D.J., (1958) «Abban and Alalah», JCS 12 pp. 124-129.
WITZEL, M., (1932) «Bemerkungen zu Ischtars Höllenfahrt», Or 1 pp. 75-85.
WITZEL, M., (1945) «Zur sumerischen Rezension der Höllenfahrt Ischtars», Or 14 pp. 24-69.
WO Die Welt des Orients, Wuppertal/Stuttgart/Göttingen
WOLKSTEIN, D., KRAMER, S. N., (1983) *Inanna: Queen of Heaven and Earth*, New York.
WVDOG Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Leipzig.
WYATT, N., (1976) «'Attar and the Devil», TGUOS 25 pp. 85-97.
WYATT, N., (1987) «Who killed the Dragon?», AuOr 5 pp. 185-198.
WZJ Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. (Jena).
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
YNER Yale Near Eastern Researches, New Haven/London.
YOS Yale Oriental Series, Babylonian Texts.
YOSR Yale Oriental Series, Researches.
YUSUF, Sh. (1982) «Ishtar, the Mother Goddess of the Sumerians, Babylonians and Assyrians», Ur n° 1 pp. 68-69.
ZA(NF) Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, (Neue Folge) Berlin.
ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin.
ZDPV Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZETTLER, R. L., (1992) *The Ur III Temple of Inanna at Nippur. The operation and organization of urban religious institutions in Mesopotamia in the Late third millenium B. C.*, Berliner Beiträge zum vorderen Orient 11. Berlin.
ZIMMERN, H., (1918-1919) «Der Schenkenliebeszauber Berl. VAT 9728 (Assur) = Lond. K. 3464+ Par. N. 3554 (Nineve)», ZA 32 pp. 164-184.